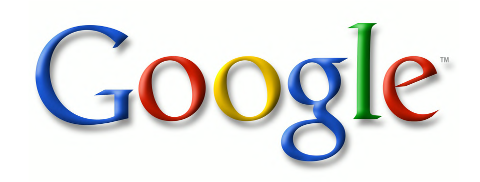
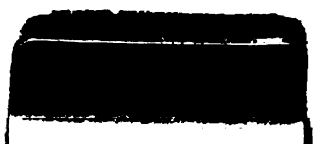






LOGIQUE D'ARISTOTE

INTRODUCTION AUX CATÉGORIES

PAR PORPHYRE

CATÉGORIES — HERMÉNEIA

Ouvrages de M. Barthélemy-Saint-Hilaire.

POLITIQUE D'ARISTOTE, traduite en français, 2 vol. grand in-8, avec le texte grec en regard, imp. royale. 20 fr.

DE LA LOGIQUE D'ARISTOTE, Mémoire couronné en 1837, par l'Académie des Sciences morales et politiques, 2 volumes in-8, 1838. 14 fr.

LOGIQUE D'ARISTOTE, traduite en français *pour la première fois*, et accompagnée de notes perpétuelles, 4 vol. grand in-8. 30 fr.

IMPRIMERIE DE H. FOURNIER ET Ce
7 RUE SAINT-BENOIT.

LOGIQUE
D'ARISTOTE

TRADUITE

EN FRANÇAIS POUR LA PREMIÈRE FOIS

ET ACCOMPAGNÉE DE NOTES PERPÉTUELLES

PAR

J. BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE

MEMBRE DE L'INSTITUT

(ACADÉMIE DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES)

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE GRECQUE ET LATINE

AU COLLÈGE ROYAL DE FRANCE

TOME I

INTRODUCTION AUX CATÉGORIES

PAR PORPHYRE

CATÉGORIES — HERMÉNEIA

PARIS

LIBRAIRIE DE LADRANGE

19 QUAI DES AUGUSTINS

M DCCC XLIV

CETTE PREMIÈRE TRADUCTION FRANÇAISE

DE LA LOGIQUE D'ARISTOTE

EST DÉDIÉE

A M. VICTOR COUSIN

QU'IL Y RECONNAISSE

UN DES NOMBREUX TRAVAUX

QUE SES LEÇONS ET SES EXEMPLES

ONT INSPIRÉS

AUX ESPRITS PHILOSOPHIQUES

DE NOTRE SIÈCLE.

PRÉFACE.

De la nature de la Logique. — Logique pure faite par Aristote, dans les Catégories, l'Herméneia et les Analytiques, Premiers et Derniers : Logique appliquée, dans les Topiques et les Réfutations des Sophistes. — Comparaison des Catégories d'Aristote et de celles de Kant. — Erreur d'Aristote sur la théorie de l'universel. — Tentatives pour réformer la logique péripatéticienne : Ramus, Bacon. — Méthode de Descartes. — Port-Royal, Leibnitz, la philosophie Écossaise, le Sensualisme. — Tentative de Kant : Hégel. — Travaux que doit faire l'école contemporaine pour fonder la logique sur la psychologie.

Les hommes ont raisonné, en toute perfection, bien longtemps avant que la logique n'eût étudié les lois du raisonnement. Le chef-d'œuvre poétique de l'esprit humain est de cinq ou six siècles antérieur à l'Organon. Les législateurs ont promulgué leurs codes, les hommes d'état ont traité les affaires politiques, sans connaître les règles de la pensée dont ils faisaient un si utile et si puissant usage. Les orateurs ont persuadé la multitude, et parfois l'ont admirablement servie, sans avoir le secret de leur éloquence. Les sciences

même ont obéi, comme la poésie, comme la politique, à une sorte d'inspiration qui n'a rien ôté à la certitude de leurs découvertes. Longtemps avant Aristote, la médecine avait trouvé les méthodes qui lui sont propres : elle avait déterminé ses principes, fixé le domaine qui lui appartient. Elle avait su, par des discussions étendues et régulières, fonder une doctrine qui est encore aujourd'hui la plus illustre et la plus vaste de toutes. Les mathématiques n'avaient pas fait moins de progrès que la médecine, l'éloquence et la poésie. Elles avaient déjà cette forme sévère qu'Euclide n'a point inventée : les théorèmes qu'elles possédaient étaient démontrés aussi rigoureusement qu'ils peuvent l'être aujourd'hui, sans qu'on sût rien alors de la théorie de la démonstration. Bien plus, au-dessus de tous ces développements inférieurs de l'intelligence, la philosophie, qui les domine tous en les résumant, avait fait ses plus sérieuses conquêtes. Sans parler de quelques philosophes de l'école d'Ionie, sans parler de l'école d'Élée ni de Pythagore, elle avait trouvé la vraie méthode avec Socrate, l'avait appliquée avec Platon; et elle en avait tiré ces vérités immortelles et fécondes que rappellent ces deux grands noms.

Ainsi donc, avant que la science logique ne fût

née, l'esprit humain avait produit, par sa seule puissance, sans erreur quoique sans guide, quelques-uns des plus solides monuments dont son juste orgueil puisse se vanter.

Les formules de la logique une fois connues, en quoi ont-elles servi le développement de l'intelligence? Aristote a tracé les lois de la pensée, comme il a tracé les principes de la politique, ceux de la morale, ceux de la rhétorique et de la poétique, ceux de l'histoire naturelle, ceux de la physique et de la météorologie, ceux enfin de la métaphysique. Mais nous ne voyons pas que cette science des lois de la raison, ait influé de longtemps sur les progrès de la raison même. Doté de la logique, le génie grec a fourni sa carrière à peu près comme si la logique n'existait pas. Il a poursuivi la route commencée, approfondi les principes découverts : il en a trouvé de nouveaux. Il a continué de prodiguer au monde tous les trésors qu'il recélait. Et la logique, qui ne lui avait point donné naissance, ne l'empêcha pas de mourir, quand le germe qui lui était propre eut porté tous ses fruits, et que, mille ans après Socrate, un germe plus beau fut venu définitivement l'étouffer en le remplaçant. La logique, assise sur d'inébranlables bases, cultivée, accrue par les écoles les plus diverses, en-

seignée à tous les hommes éclairés, avait bien pu donner dès lors aux formes de la science plus de rigueur et plus de rectitude. Mais le mouvement commencé sans elle se poursuivait sans elle : et elle fut impuissante à le ranimer quand il s'éteignit. Elle n'avait été qu'une science de plus, ajoutée à toutes les autres, plus générale qu'aucune d'elles, à certains égards les comprenant toutes, mais enfin ne donnant à aucune, ni la vie qu'elle-même perdait, ni des directions dont ces sciences s'étaient toujours passées, et dont elles se passaient bien mieux encore dans leur agonie.

Dans l'Inde et chez les Arabes, la logique, indigène et parfaitement originale, ou de simple importation étrangère, a joué le même rôle absolument que chez les Grecs.

Il est vrai que si, dans le monde ancien, elle n'exerça point d'influence décisive sur la marche et la fécondité des esprits, ce fut elle qui, dans le monde héritier et vainqueur de l'antiquité, entretint une apparence de vie. Sauvée, seule à peu près du grand naufrage, ce fut elle qui conserva les traditions de l'intelligence, et qui, plusieurs siècles durant, suffit à satisfaire presque tous ses besoins. Elle soumit l'esprit nouveau à une longue et rude discipline, par les discussions les plus délicates et les plus subtiles. Elle lui

donna des qualités puissantes qu'il ne perdra plus, qui font, en partie, sa grandeur, et dont il a peut-être oublié, dans son ingratitude, l'origine reculée. Mais si la logique a fait la Scholastique, berceau de l'intelligence moderne, si longtemps elle fut exclusivement cultivée par le moyen âge, mahométan ou chrétien, il n'en faut pas conclure que la logique toute seule ait donné aux esprits cette impulsion que les quatre derniers siècles ont vue grandir, et qui s'accroît tous les jours sous nos yeux. A côté de la logique, au-dessus d'elle, il y avait, d'abord, cette énergie naturelle de l'esprit humain qui ne s'arrête jamais; puis, une grande religion qui n'était pas faite pour ralentir sa marche; et enfin, cette antiquité tout entière, dont la logique n'était qu'une faible portion, et qui, par ses chefs-d'œuvre mieux connus, vint après quatorze cents ans rendre à la pensée son véritable essor, comme elle lui apportait aussi le véritable goût. Qu'on ne se méprenne point sur les services que la logique, par les mains de la Scholastique, toute française et toute parisienne, a rendus à l'Europe. Qu'on ne dénature point ces services en les exagérant. Elle imprima certainement à la science moderne, et à toutes les langues dont elle se sert, une sévérité d'exposition, une précision, une justesse qu'elles

n'auraient point eues sans elle au même degré. Elle avait habitué les esprits aux plus durs labeurs, et les avait fortifiés par les pénibles exercices de l'école. Mais ce ne fut pas elle qui les inspira; ce ne fut pas même elle qui donna le signal de leur véritable réveil. Après les avoir jadis soutenus, quand ils étaient languissants et faibles, elle devint bientôt un embarras et un obstacle, quand ils furent plus robustes; et elle fut répudiée par le peuple même qui jadis en avait fait la première et la plus grande des études. Chose remarquable! les progrès de l'intelligence parurent en proportion de l'abandon où la logique était tombée : et le discrédit que des génies comme Descartes et Pascal avaient jeté sur elle, et que le siècle suivant avait sanctionné par le ridicule, n'est pas même aujourd'hui passé. L'esprit contemporain n'a point encore hautement appelé de cet injuste arrêt, qu'il ne regarde pas cependant comme définitif.

La logique qui n'a point provoqué les progrès de l'esprit grec, et qui ne l'a point sauvé de sa ruine, qui entravait l'esprit moderne après l'avoir aidé, est maintenant une science presque morte; et les tentatives faites pour la relever ne sont encore ni générales ni très-puissantes. L'esprit de notre temps, tout aussi bien que celui des deux

siècles antérieurs, ne s'en est pas ému : il a continué ses heureux travaux, sans demander à la logique des secours dont il ne sentait pas le besoin; et nous ne voyons pas que les sciences en aient moins rapidement avancé. Le désordre, plein de vie d'ailleurs, que leur vaste domaine présente à l'observation attentive du philosophe, tient à bien des causes, parmi lesquelles l'abandon des études logiques peut compter, mais n'occupe pas certainement une place très-considérable.

L'histoire, interrogée jusque dans ses témoignages les plus récents, nous prouve donc que la logique n'a point, sur les destinées de l'intelligence, cette influence souveraine qu'on s'est plu quelquefois à lui attribuer, et qu'une philosophie circonspecte ne peut pas, en effet, lui reconnaître. Pour nous, et par l'oubli même où notre temps a laissé les études logiques, il nous serait difficile de dire, d'après un examen direct, ce qu'elles pourraient avoir d'utile pour l'éducation et le gouvernement des esprits. De logiciens, il n'y en a plus, bien que ce titre ait pu être usurpé par quelques écrivains éloquents, raisonnant fort bien sans doute, mais profondément ignorants de toutes les règles qu'ils employaient avec tant de succès. A défaut d'exemples contemporains, nous pouvons le demander à Montaigne, nous

pouvons le demander à Descartes, à Port-Royal, à Malebranche, au dix-septième siècle tout entier, à Leibnitz, témoin le plus impartial et le plus éclairé de tous. N'en appelons point à Bacon, dont l'imagination passionnée s'emporte à l'invective. Mais tous ces grands esprits sans exception, que nous disent-ils des résultats de la logique, encore assidûment cultivée de leur temps? Ils nous répondent tous par des accusations unanimes contre le syllogisme, appliqué comme on le faisait alors. Ils nous répondent bien mieux encore par ces tentatives plus ou moins heureuses qu'ils ont tous faites, pour substituer aux anciennes méthodes une méthode nouvelle, et s'ouvrir des routes tout à fait ignorées à la recherche et à la découverte de la vérité.

A côté du témoignage de l'histoire, ne pouvons-nous pas en placer un autre beaucoup plus clair et bien moins récusable? N'est-il pas évident que la justesse de l'esprit ne tient pas à la culture qu'il a reçue? que la nature et Dieu font en cela beaucoup plus que les enseignements et les habitudes, et que la logique ne peut pas plus, avec ses formules, toutes vraies qu'elles sont, redresser un esprit naturellement faux, que l'art du médecin ne peut refaire les tempéraments débiles? La logique n'a même presque jamais élevé ses prétentions

aussi haut ; et ce ne sont pas des règles abstraites, même rigoureusement appliquées, qui peuvent extirper des esprits les vices ou les faiblesses qui les enchaînent à l'erreur. C'est là le difficile objet d'une pratique plus délicate et plus rare, que la logique n'enseigne pas, et dont les règles longtemps cherchées sont encore et resteront toujours à faire. On n'apprend point à raisonner : tout ce qu'on peut apprendre, c'est comment l'on raisonne. On n'apprend point à être poëte, mais l'on peut sur les chefs-d'œuvre poétiques noter les traces du génie, c'est-à-dire, observer la nature dans ses manifestations les plus éclatantes et les plus vraies. « Ceux qui ont le raisonnement « le plus fort, dit Descartes, et qui digèrent le « mieux leurs pensées, afin de les rendre claires « et intelligibles, peuvent toujours le mieux persuader ce qu'ils proposent, encore qu'ils ne « parlassent que bas-breton et qu'ils n'eussent « jamais appris de rhétorique. » La logique non plus n'instruisit jamais personne à raisonner ; et tous les hommes, des plus ignorants jusqu'aux plus éclairés, suivent la spontanéité de leurs facultés, les uns sans songer à des règles qu'ils ne connaissent pas, les autres sans se souvenir de règles que la réalité ne peut mettre en usage.

Quelle est donc la nature de la logique?

Répondons sans hésiter que la logique est une science, et que le propre de toute science, ainsi que l'enseigne Aristote, est de nous faire connaître les choses qui sont, comme le propre de l'art est de montrer à produire les choses. La science n'est qu'une histoire : elle observe les faits, elle les classe, les systématise, en étudie les conséquences et les lois générales. Mais elle ne nous apprend pas à rien créer par les facultés que nous a données la nature. Elle ne s'adresse en nous qu'à cette partie de notre intelligence, qui nous met en relation avec le vrai. Elle ne s'adresse qu'à l'entendement, et ne prétend nous mener qu'à la connaissance, à la contemplation, et pour parler grec, à la théorie. Sa fonction n'est que celle-là, bien haute, bien précieuse, mais sans autre utilité que celle de savoir, et par cela même si souvent reléguée dans le domaine des chimères et des impossibilités. L'art, au contraire, poursuit un but moins élevé, beaucoup plus accessible au vulgaire, mieux compris de lui, et qu'il prend volontiers pour le seul que l'intelligence doive se proposer, le seul même qu'elle puisse atteindre. L'art nous apprend à mettre en œuvre cette activité causatrice qui est en nous, et dont l'exercice est pour l'homme le penchant le plus naturel et la jouissance la plus vive. Il nous montre

à faire, à créer quelque chose de notre propre fond. L'habitude vient fortifier les leçons qu'il nous donne ; et pour peu que la nature soit souple et vigoureuse, l'art a bientôt formé des habiles. La mission de l'art est toute pratique : il s'inquiète peu d'où il tire ses éléments ; il les emploie sans les approfondir, souvent même sans les connaître. Ce qui le préoccupe, c'est de faire et de bien faire. Savoir ne lui importe que dans la mesure, très-restreinte souvent, où toute action de l'intelligence exige que l'on sache. Le vrai lui est à peu près indifférent : il ne songe qu'au réel. A ce titre, l'art paraît bien éloigné de la science ; et pourtant il ne l'est pas. Par la constitution même de la nature humaine, la théorie et la pratique se tiennent aussi intimement que l'âme et le corps, unis quoique parfaitement distincts, séparés jusqu'à certain point, puisqu'il a été donné à l'âme de se réfugier en elle seule, et de se réduire, en éliminant le corps, dont elle ne peut se détacher, à la pensée qui la fait ce qu'elle est. Il n'y a point d'art qui ne relève d'une science, source de ses principes, antérieure à toutes ses applications, et qui les dirige à son insu, comme l'âme dirige le corps qui ne la connaît pas. Mais de même que l'âme peut s'abstraire du corps auquel elle est jointe, la science peut aussi se préserver

de tout contact avec l'art qui découle d'elle. La peine est grande de part et d'autre; et ce n'est pas sans péril qu'on tente un isolement que la nature permet, sans doute, mais qu'elle ne fait point. La science n'est que selon l'homme tout seul; l'art est bien plus selon la nature : et c'est là ce qui donne à la science une supériorité que l'art ne peut revendiquer pour lui.

Des logiciens de nos jours, même des plus instruits et des plus graves, ont traité cette question avec une légèreté qu'elle ne mérite pas. « La logique est-elle une science? est-elle un art? vain débat selon eux, simple affaire de définition, dispute de mots. Il n'y a point d'art qui ne soit une science, point de science qui ne soit un art : et fixer ici des limites est un soin aussi peu utile qu'il est embarrassant. » De quelque autorité que cette opinion s'appuie, on ne peut l'admettre. La question est l'une des plus importantes qu'on puisse agiter en ces matières. Si la logique est une science, on ne lui demandera que ce qu'une science peut donner, et si elle le donne, son devoir sera rempli : la logique sera justifiée aux yeux du sens commun, comme aux yeux de la philosophie; elle tiendra dans le domaine de l'intelligence sa juste place, et lui rendra tous les services qu'on est en droit d'attendre d'elle. Si la

logique est un art, au contraire, et qu'on lui demande plus qu'elle ne peut donner, la logique alors sort de ses voies, se méconnaît elle-même, et poursuit des résultats tout à fait inaccessibles à ses efforts. Mêler les juridictions est un tort dans la pratique légale : ce n'en est pas un moindre dans le domaine de la pensée. Fixer les limites des sciences est tout aussi difficile que de fixer les frontières des états : et les esprits, malgré ce qu'en ont pu dire les penseurs de Port-Royal (Art de penser, Ier discours, pag. 29), ne souffrent pas moins que les peuples de la confusion et des conflits. Au point de vue de la philosophie, il y a de très-fâcheux inconvénients à mêler l'art et la science, parce que les règles de l'un ne sont pas du tout les règles de l'autre. Au point de vue du sens commun, il y en a bien plus encore : et c'est parce que la logique ne rendait pas au vulgaire ce qu'on exigeait d'elle injustement, qu'elle est tombée, non pas seulement dans l'abandon, mais dans le mépris. C'est donc tout autre chose qu'un « intérêt verbal » qui s'agite ici. Il y va d'une partie considérable de la philosophie d'abord, de la science humaine, de l'intelligence même. Il est vrai qu'en équivoquant sur les mots d'art et de science, on peut résoudre la question par une fin de non-recevoir très-facile : mais la question,

tranchée en apparence, n'en demeure pas moins au fond la même; et il reste toujours à savoir précisément ce que la logique peut faire pour la direction des esprits, et jusqu'où doit s'étendre l'espérance légitime que nous pouvons fonder sur elle. Le sens commun s'étonnera toujours que la logique ne mène pas infailliblement à la vérité : la logique s'ignorant elle-même le lui promettra quelquefois, et ne tiendra pas des promesses qu'elle n'aurait point dû faire. Ces exigences d'une part, cette vaine condescendance de l'autre, sont-elles sans dangers? Non sans doute, et la question vaut parfaitement la peine qu'on s'y arrête et qu'on l'approfondisse.

Les logiciens anciens ne s'y sont pas trompés. Il n'y a pas un commentateur grec ou arabe, il n'y a pas un scholastique, qui n'y ait donné la plus sérieuse attention. Ceci devait suffire pour avertir les critiques modernes. Un litige tant de fois renouvelé, et qui se renouvelle toutes les fois qu'on touche à la logique, a nécessairement de l'importance. Il est du devoir d'un logicien qui tient à ne pas compromettre la science, de le vider dès ses premiers pas. Aussi presque tous l'ont fait, et tous ont eu raison de le faire, bien qu'ils soient loin d'y avoir tous réussi. On peut signaler comme une chose singulière, et Ramus ainsi qu'Omer

Talon, son éditeur, l'ont déjà remarqué, que le père de la logique, l'auteur de l'Organon, soit le seul à peu près qui n'ait pas touché ce point de discussion. Il n'a nulle part défini la logique, dans les ouvrages qui nous sont parvenus, négligeant cette question spéciale, du moins sous la forme où elle a été plus tard si souvent débattue. « Preuve nouvelle, dira-t-on : si cette question était si grave, Aristote ne l'eût pas omise. » Mais cette objection n'est que spécieuse. Aristote a beaucoup mieux fait que de définir la logique, que de vouloir déterminer son étendue, par les limites toujours contestables d'une définition. Il a marqué ces limites d'une manière éternelle par les ouvrages qu'il nous a laissés. Une définition, quelles qu'en eussent été la justesse et la compréhension, n'aurait pas si bien fait. Aristote a tracé en caractères ineffaçables la nature et la circonscription de la logique : et ces caractères sont clairement écrits dans les Catégories, l'Herméneia et les Analytiques. Il a fait la part admirablement exacte de la science et de l'art, de la théorie et de la pratique. Il n'a pas, si l'on veut, épuisé complétement l'une et l'autre ; mais il les a si nettement distinguées qu'il n'est presque plus possible de les confondre. La dialectique et la sophistique appartiennent à l'art, loyal ou frauduleux, de même que les quatre

traités qui précèdent appartiennent exclusivement à la science. Si donc Aristote n'a pas défini la logique, comme les progrès de l'analyse ont exigé plus tard que le fissent ses disciples, l'Organon, dans son vaste ensemble, avec les deux domaines que l'auteur lui-même y sépare, n'est qu'une longue définition, irréfutable quand on sait la comprendre, et que les plus profondes investigations qui ont suivi n'ont pu que confirmer.

Il ne faut donc pas dire avec M. Hamilton, juge d'ailleurs si compétent dans ces matières, « que les notions inexactes qui ont régné et qui « règnent encore sur la nature et le domaine de « la logique doivent être principalement attri« buées à l'exemple d'Aristote et à son autorité. » (Frag. de Philosophie, tr. par M. Peisse, p. 218.) Aristote n'a point inspiré ces erreurs : une définition, s'il l'eût faite, ne les aurait pas prévenues. Ses ouvrages eux-mêmes, bien autrement décisifs qu'une simple définition, n'ont pu les empêcher : voilà ce qu'il fallait dire. Mais qu'Aristote se soit mépris sur la nature de la logique, au point de n'avoir fait que de la logique appliquée au lieu de logique pure, c'est là très-certainement une assertion exorbitante. Elle sera réfutée plus loin.

Ici, d'ailleurs, il faut laisser de côté les dis-

cussions si longues, parfois si subtiles, quelquefois si profondes et si vraies, des commentateurs grecs, latins, arabes, sur la nature de la logique. Qu'il suffise de conclure et de maintenir qu'elle est une science, qu'elle observe des faits, sans avoir plus à faire que de les bien observer; et que si elle descend à enseigner un art, c'est une sorte de hors-d'œuvre auquel elle n'est pas tenue, et qui n'est pas sans dangers pour elle.

La nature de la logique étant ainsi fixée, il reste à savoir quel est l'objet de cette science. L'objet d'une science est véritablement ce qui la constitue; c'est ce qui la distingue de toutes les autres. Si cet objet est vague, indéterminé, les limites de la science sont indécises, obscures, et la science court risque de s'étendre démesurément, ou de se restreindre sans plus de raison. Les sciences qui discernent le mieux leur objet, deviennent en général les plus claires et les mieux faites de toutes. Réciproquement, une science, quand elle est bien faite, peut discerner parfaitement son objet. C'est la condition préalable de sa perfection et de ses succès. S'il est au monde une science bien faite, c'est la logique sans contredit. Écoutez Reid et Kant, témoins également recevables, bien qu'à des titres différents : « Voilà « deux mille ans et plus, nous dit Reid revenu à

« des sentiments plus équitables, voilà deux « mille ans et plus, que les règles de la logique « ont été fixées par Aristote, et qu'elles ont été « invariablement reproduites par tous les philo- « sophes qui l'ont suivi. » Et Kant, qui n'a jamais varié dans son admiration, ajoute : « On voit « que la logique possède le caractère d'une « science exacte depuis fort longtemps, puis- « qu'elle ne s'est pas trouvée dans la nécessité « de reculer d'un pas depuis Aristote. Ce qu'il y « a encore de remarquable, c'est qu'elle n'a pu « faire jusqu'ici un seul pas de plus, et qu'elle « semble, suivant toute apparence, avoir été « complétement achevée et perfectionnée dès sa « naissance. » (Trad. de M. Tissot, tom. 1, p. 2). Ce grand témoignage n'est pas une erreur de l'enthousiasme. Ce sont des émules et des adversaires qui déposent. Bien plus, les siècles avaient devancé ce témoignage, et l'histoire de la philosophie le confirme. Auprès du vulgaire des savants, la logique jouit de la réputation d'avoir une exactitude égale à celle des mathématiques ; auprès des philosophes, qui savent où les mathématiques puisent la leur, la logique pourrait presque passer pour la seule science exacte. Ce n'est donc pas trop dire pour personne, que d'affirmer que la logique est une

science bien faite, et qu'elle a dès longtemps distingué son objet de façon à ne plus s'y méprendre.

Cet objet, quel est-il donc? Devons-nous répondre avec Kant, que la logique est la science des lois nécessaires de l'entendement et de la raison en général, ou avec Kant encore et M. Hamilton, la science des lois formelles de la pensée? La logique est bien cela, si l'on veut. Mais les lois nécessaires, les lois formelles de l'entendement, de la pensée, c'est une expression bien étendue, bien vague. Il y a des lois nécessaires de l'entendement ailleurs que dans la logique : la métaphysique en étudie quelques-unes, la psychologie en étudie d'autres; et Kant s'efforce avec le plus grand soin de distinguer la logique de toutes deux, en quoi l'on ne peut que l'approuver. Parler des lois nécessaires, ce n'est pas assez dire, ou plutôt c'est dire trop. Oui, les lois que la logique étudie sont nécessaires : mais elles ne sont pas les seules à l'être dans l'entendement. Oui, l'entendement et la raison ont des lois nécessaires, mais la logique ne les étudie pas toutes sans exception. Quant aux lois formelles de la raison, il n'est guère plus facile de bien comprendre et de justifier cette définition. Sans doute la logique ne s'occupe que de la forme; elle ne s'occupe pas de la matière de la pensée. Mais

ces lois formelles peuvent s'étendre elles-mêmes à plus ou moins d'objets. Aristote, pas plus que M. Hamilton, n'entendait faire entrer la matière de la pensée dans la logique; il entendait tout aussi bien que lui ne rechercher que des lois formelles. Et pourtant, Aristote a compris dans la logique des parties que M. Hamilton en exclut impitoyablement; car il n'est pas un des six traités de ce grand système qui trouve grâce devant sa critique; et l'on pourrait conclure, comme le philosophe écossais n'hésite point à le faire, qu'Aristote a connu l'objet de la logique beaucoup moins bien que la plupart de ses successeurs. Parler des lois formelles de la pensée, ce n'est donc pas désigner très-nettement l'objet de la logique. Pour l'auteur du Criticisme, les lois formelles de la pensée seraient tout aussi différentes de celles de M. Hamilton, que pourraient l'être celles de l'auteur de l'Organon.

En ceci, c'est encore Aristote qu'il faut consulter; c'est lui encore qui, sur ce point, a tout avantage. Écoutez comment il s'exprime en commençant les Analytiques : « D'abord nous dirons « le sujet et le but de cette étude : le sujet, c'est « la démonstration; le but, c'est la science dé- « montrée. » La démonstration, tel est donc le résultat final que poursuit la théorie; la science

inébranlablement assise sur la démonstration, voilà ce qu'elle obtient. Il n'en faut pas davantage à l'esprit humain; il ne peut pas en demander plus à la logique : et c'est la grande promesse que l'Organon lui a religieusement tenue. La science démontrée est une science éternelle, Aristote l'a dit, et les mathématiques le prouvent avec pleine évidence. Que faudrait-il de plus aux désirs de l'homme? L'éternité peut entrer dans ses conceptions; et s'il n'a point la vérité tout entière, la portion du moins qu'il en a, démontrée parce qu'elle est éternelle, rattache indissolublement son esprit à tout ce que son esprit peut concevoir et rêver de plus grand. A cette question : quel est l'objet de la logique? Aristote répond : c'est la démonstration. Approfondissez cette réponse, et vous verrez sans peine qu'il n'y en a ni de plus simple, ni de plus vraie. Ramus, malgré son argumentation ardente et prolongée, n'a pu le moins du monde l'ébranler, loin de la détruire. (Ramus, Scholæ dialecticæ, liv. 2, ch. 5.)

Il ne peut pas d'abord subsister ici la moindre équivoque. On sait, aussi clairement qu'il est possible de savoir, ce que c'est que la démonstration. Si la composition même du mot n'en donnait le sens le plus manifeste et le plus intelligible, on pourrait recourir aux définitions aussi

nettes que nombreuses que l'Organon en peut fournir. La démonstration, c'est le procédé de l'esprit qui, en partant de principes évidents par eux-mêmes, arrive, par un chemin direct, à des conséquences tout aussi certaines, parce qu'elles sont tout aussi nécessaires. La démonstration, c'est le syllogisme scientifique, le syllogisme qui porte la science avec lui, et nous met en rapport avec la vérité, d'abord, par le principe dont il part, et ensuite, par la conséquence à laquelle il aboutit. Les principes sont vrais et nécessaires : la conclusion est vraie et nécessaire comme eux. Que veut-on de plus? que peut-on même imaginer au delà? c'est la limite du savoir de l'homme. La logique fait ici les deux seules choses qu'elle puisse faire. Elle nous indique, d'abord la forme que le raisonnement doit revêtir pour être régulier, concluant : elle nous montre de plus, les conditions que les principes doivent remplir pour que le syllogisme soit démonstratif. Les principes remplissent-ils ces conditions? sont-ils vrais ou faux? c'est là une question à laquelle la logique proprement dite n'a point à répondre, que l'esprit humain, il est vrai, se pose toujours et a toujours le droit de se poser. Mais c'est la méthode qui, au-dessus de la logique et de ses règles abstraites, venant les compléter et les

mettre en rapport avec la réalité et la vie, doit répondre à cette question, que la spontanéité d'un esprit naturellement juste résout bien mieux encore que la méthode. On sait donc sans la moindre obscurité ce que c'est que la démonstration, et dire que l'objet de la logique c'est la démonstration, c'est l'indiquer aussi clairement qu'il est possible de le faire. Les lois nécessaires de l'entendement, les lois formelles de la pensée, ce n'est pas une définition inexacte; c'est seulement une définition moins précise.

La démonstration étant la fin de la logique, la logique se trouve ainsi définie, non pas tout à fait par l'objet qui en est la matière, mais par l'objet qu'elle poursuit. La définition en vaut-elle moins pour cela? non certainement. Les sciences se définissent tout aussi bien par le but auquel elles aspirent, que par l'objet même qui est la matière de leurs spéculations. La médecine est tout aussi bien définie, quand on dit qu'elle est l'art de guérir, que la géométrie peut l'être, quand on la définit, la science de l'étendue, ou que l'arithmétique, quand on la définit, la science des nombres. Ici, c'est par l'objet même de la science qu'on la définit : là, c'est par le but qu'elle se propose. De part et d'autre, la définition remplit la condition qu'elle doit toujours

remplir. Elle fait parfaitement connaître l'objet qu'elle doit désigner, en l'isolant de tous les autres. On peut donc définir la logique par le but qu'elle recherche, tout aussi bien que par la matière dont elle est en quelque sorte composée.

Il y a de plus à ceci cet immense avantage que, le but une fois fixé, toutes les parties de la science viennent se classer, se subordonner les unes aux autres dans le rapport même qu'elles soutiennent avec ce but. La démonstration n'est point une chose simple. L'analyse y découvre des éléments aussi nombreux que divers; et ces éléments, observés un à un, mis dans l'ordre de leur importance, rangés d'après leur simplicité ou leur complication, relativement au grand tout qu'ils composent, peuvent être systématisés d'une façon qui n'a plus rien d'arbitraire. Les traités qui forment l'Organon se suivent dans un ordre qui ne peut être changé, sous peine de confusion. Et même quand c'est une autorité antique comme celle d'Adraste d'Aphrodise, qui nous propose de les déplacer, cette autorité mérite à peine d'être discutée, loin qu'elle mérite d'être suivie. Tout, dans un système de choses qui ont une fin, doit s'ordonner selon cette fin même; et la méthode est ici la méthode si connue que suit en tout l'es-

prit humain; il faut s'élever du plus simple au plus composé. La logique part des catégories pour atteindre la démonstration : elle part des choses pour monter jusqu'à la forme la plus achevée de la pensée scientifique. L'ordre, la régularité, la discipline inflexible, voilà ce qu'on gagne dans la logique en la définissant par le but qu'elle cherche et qu'elle atteint, plutôt que par l'objet qui la forme. Dans toute science cette discipline est désirable. En logique elle l'est beaucoup plus qu'ailleurs; et si la logique ne sait pas se l'assurer à elle-même, à quels titres prétendra-t-elle l'imposer aux autres sciences, qui la lui demandent cependant, et qui ne peuvent la recevoir que d'elle seule? C'est là, qu'on n'en doute pas, l'un des plus grands mérites de l'Organon. La science, toujours préoccupée du but qu'elle veut toucher, ne s'écarte point un seul instant de sa route; elle est admirablement ordonnée, et deux mille ans d'études n'ont pu rien modifier à cet ordre indestructible. On peut bien dire avec Kant (trad. de M. Tissot, p. 2), que l'Organon contient quelques subtilités superflues, quelques obscurités, nuisibles seulement à l'élégance, et non point à la certitude de la science. On ne peut pas dire avec M. Hamilton « qu'Aris-« tote ait laissé à ses successeurs beaucoup à

« ajouter, beaucoup à retrancher, le tout à sim-« plifier et à mettre en ordre. » (Fragments de philosophie, trad. par M. Peisse, p. 220.) Il faut bien qu'on le sache, l'ordre qu'Aristote a donné est le seul ordre véritable. L'altérer, c'est bouleverser la science tout entière, c'est la faire tomber dans l'anarchie. Il est possible que certains détails dans ce prodigieux édifice présentent quelque désordre, quelque confusion. Mais ce sont des détails sans importance, comparés à l'ensemble ; ces taches sont peu nombreuses et peu graves, et il n'est point de main assez délicate et assez habile pour les enlever, même celle de Thémistius ou de Zabarella. C'est la partie humaine de l'œuvre ; et de tels défauts, à côté de telles qualités, sont, même pour les plus sévères, tout à fait imperceptibles. On peut ajouter à la logique en la faisant précéder d'une partie nouvelle qui en montrerait la base et l'origine psychologique, en la faisant suivre d'une autre partie qui en indiquerait les applications possibles. Mais dans l'espace déjà si vaste où s'estmu Aristote, il a tout vu, tout classé, tout fixé à jamais. L'Organon est comme un de ces monuments d'architecture auxquels on peut adjoindre des constructions nouvelles, qu'on peut développer par des accroissements devenus indispen-

sables, mais auxquels on ne touche pas, parce qu'ils ne sont jamais à refaire, et que le mieux, c'est de les prendre pour modèles et régulateurs éternels. L'ordre de la logique résulte donc rigoureusement de la définition même qu'Aristote en a donnée : et par un de ces coups de hasard, qui ne sont que des coups de génie, il a doté la science de la seule définition qui puisse à la fois, et la faire clairement connaître, et la systématiser.

La définition de Kant n'en peut pas faire autant : l'ordre que présente la Critique de la raison pure n'est qu'un ordre apparent. La main d'un novateur peut le changer parce qu'il est arbitraire : l'ordre de l'Organon ne changera point tant que la science sera comprise. Il faut bien, du reste, le remarquer : quand Aristote dit que le but de la science qu'il fonde, c'est la démonstration, il dit infiniment plus qu'on n'a fait ensuite, quand on a prétendu que l'objet de la logique, c'était le procédé du raisonnement. M. Hamilton a parfaitement réfuté cette dernière opinion, qui n'a été soutenue que rarement, et par des logiciens d'ailleurs peu illustres.

Il ne suffit pas, du reste, pour se bien rendre compte de ce qu'est la logique, de savoir qu'elle est une science et non un art, et qu'elle a pour

objet la démonstration ; il faut, de plus, savoir de quelle espèce est cette science, et quels sont les rapports qu'elle soutient avec toutes les autres. Les faits dont s'occupe la logique, en tant que science, sont des faits d'un ordre particulier, accessibles surtout à l'observation intérieure, où les sens n'ont, pour ainsi dire, rien à voir. La logique, il n'est pas besoin d'insister sur ce point, est une science rationnelle, que l'esprit fait et construit à la façon des mathématiques. La science des mathématiques n'est pas pure de tout empirisme : la logique ne l'est pas davantage. Sans les formes que l'étendue a présentées d'abord à la sensibilité, on peut douter que les mathématiques eussent jamais trouvé les leurs. Les formes, les figures que les objets nous offrent sont irrégulières : les figures idéales des mathématiques sont d'une régularité parfaite. Avec quelque soin qu'on trace un cercle, sur le modèle même du cercle que l'on conçoit, ce cercle, du moment qu'il devient matériel, devient plus ou moins imparfait. Il n'y a pas dans la réalité de cercle qui ait ses rayons parfaitement égaux, pas de triangle matériel qui ait ses trois angles parfaitement équivalents à deux droits. Dira-t-on pour cela que les mathématiques sont une science imaginaire? Non, sans doute : mais on dit qu'elles sont une science

rationnelle. Il est de même de la logique. Certainement elle n'eût jamais conçu ses formules parfaites, sans les formules irrégulières que le langage humain, et la pensée dans son jeu naturel, lui offrent sans cesse. L'homme ne raisonne pas comme la logique le forcerait à raisonner, si elle avait à régler la pratique de son raisonnement, ce qu'elle n'a pas du tout la prétention de faire. Mais la logique, sous cette confusion apparente des raisonnements ordinaires, découvre les lois qui les régissent. Ce n'est pas elle qui les leur impose, c'est elle qui les constate. Elle a de plus cette supériorité sur les mathématiques que, quand elle veut réaliser ses formules, elle le fait d'une manière parfaitement adéquate. Le syllogisme donne la figure logique dans toute sa pureté, dans toute sa force idéale. La matière sur laquelle les mathématiques essaient de réaliser leurs résultats, vient toujours les altérer par son imperfection nécessaire. Pour les formes logiques, la matière n'importe absolument en rien : le syllogisme démonstratif, dans quelque langue qu'il soit exprimé, de quelque façon qu'il soit tracé, n'en porte pas moins son évidence avec lui. C'est qu'il s'adresse à ce discours intérieur de l'esprit, que la parole du dehors représente d'une manière bien plus exacte que les figures matérielles de

géométrie ne représentent les pures conceptions qui leur donnent naissance. La logique peut même imposer, dans une certaine mesure, ses formules inflexibles au raisonnement; l'exemple de la Scholastique, et tous les ouvrages de logique le prouvent. Mais ces formules ne sont pas du tout celles que suit le raisonnement naturel de l'homme, bien qu'au fond il les recèle. Ce ne sont pas même les formules que la logique adopte habituellement, quand elle veut se produire et faire connaître ses résultats. C'est ainsi que nous pouvons donner aux corps de la nature des formes mathématiques; mais d'eux-mêmes ils ne les ont presque jamais.

La logique n'est donc pas pure de tout empirisme. Le langage est la source où elle a puisé tous les éléments primitifs dont elle a bâti, plus tard, son solide édifice. L'étymologie même de son nom en fait foi; et l'esprit humain n'a jamais su mieux discerner, ni mieux exprimer le rapport de deux choses indissolubles, qu'il ne l'a fait dans la langue grecque, en rattachant grammaticalement la logique au langage, soit du dehors, soit du dedans. Le génie indien n'a pas aussi bien vu les deux côtés de la question, et la logique n'est pour lui, dans l'appellation que Gotama lui donne, que l'art de la discussion, et rien de plus.

Il ne faut donc pas entendre par science rationnelle une science qui aurait fait un divorce complet avec l'expérience. Toute science, quelles que soient à cet égard ses prétentions contraires, part de l'observation et ne peut pas s'appuyer sur une autre base. Kant a beau faire : sa raison pure n'est pas aussi pure qu'il le croit. Il emprunte d'abord à la sensibilité deux éléments indispensables de toute connaissance, de tout concept, le temps et l'espace ; il emprunte aux jugements formulés dans le langage sa liste des Catégories ; il emprunte encore à l'expérience, quoi qu'il en puisse dire, les trois Idées sur lesquelles il essaie de confondre la raison de l'homme, et de lui infliger une salutaire humiliation. D'où peuvent être tirés les mots et leurs rapports, si ce n'est de l'observation ? D'où peuvent être tirées les propositions, si ce n'est de l'observation encore ? Le syllogisme lui-même, est-ce la logique qui le crée ? est-ce l'esprit qui l'imagine ? Non sans doute. Le syllogisme est caché dans tout raisonnement humain. La logique le dégage de tous les éléments accessoires, étrangers, dont ce langage doit le couvrir et le fortifier, pour arriver au but qu'il se propose. Mais la logique ne fait ni le syllogisme, ni la proposition, ni les rapports des mots, dont la proposition est essentiellement composée. Elle

peut être pure de toute application; mais lui demander de répudier tout empirisme, c'est lui demander un tour de force, dont elle n'est pas plus capable que toute autre science. L'abstraction peut bien quelquefois aller jusqu'à ce point d'illusion, qu'elle oublie les éléments réels dont elle part; mais c'est le philosophe qui commet cette erreur : la science n'y est pour rien. La logique peut donc se faire gloire, car c'en est une pour des juges prévenus, d'être une science d'observation. Le langage est un premier champ pour elle, et celui-là contient déjà tout. Mais elle en a de plus un autre, c'est-à-dire, cette parole intérieure de l'âme qui ne procède pas autrement que la parole du dehors, dont les opérations sont plus délicates sans doute, et surtout plus rapides, mais n'en sont pas moins toutes pareilles.

Pour observer ce discours du dedans, et mieux analyser celui du dehors, quel procédé la logique peut-elle suivre? Il n'y en a qu'un seul, et c'est la réflexion. Voilà donc la logique qui entre dans le domaine de la psychologie, ou pour mieux dire, qui ne peut se faire sans psychologie. Mais ne craignons pas qu'elle perde par là rien de son originalité, et qu'au contact d'une autre science, elle dépouille sa propre nature. C'est la démonstration qu'elle doit construire : elle n'emprunte

donc à la psychologie que les matériaux utiles à la démonstration. Tous les autres, elle les rejette et ne les connaît pas; et ses emprunts sont nettement limités par l'usage même auquel elle les destine. C'est la psychologie seule qui pourra lui apprendre comment se forment, dans la pensée, ces notions générales, sans lesquelles le raisonnement et la science seraient impossibles. Seule elle pourra lui apprendre, d'où vient cette évidence qui éclaire les principes, et qui, des principes, réfléchit son éclat jusque sur les conséquences, quelque éloignées qu'elles soient. La psychologie enveloppe les lois de la logique, comme elle enveloppe les lois de la morale. Ce n'est pas la conscience qui nous fait agir suivant la règle du devoir : elle ne détermine pas chacune de nos actions particulières. Mais c'est elle, quand on sait l'interroger, qui nous révèle ce qu'est la règle que l'homme doit inviolablement garder. De même pour la logique : les lois qui la constituent, c'est la réflexion qui nous les donne dans toute leur clarté, dans toute leur étendue; ce n'est pas elle qui les fait. L'esprit en s'observant lui-même, trouve en lui et par une même voie les lois de la logique et celles de la morale. C'est l'abstraction qui les dégage de ce fonds commun de la conscience où elles sont mêlées

encore aux lois de la métaphysique. Mais une méthode sage et éclairée saura bien empêcher que la psychologie ne se confonde avec la logique, et ne la dénature, comme Kant l'a si bien dit. Elle ne sera pas moins circonspecte à l'égard de la métaphysique. Mais aussi parce qu'elle sera sage, elle devra faire la part de l'une et de l'autre, dans leurs rapports avec la logique, dont ni l'une ni l'autre ne peut être totalement séparée.

De cette union évidente de la logique, de la psychologie et de la métaphysique, il ressort cette très-grave conséquence, que toutes trois passent nécessairement, à un certain degré, dans le domaine de toutes les sciences inférieures. Toute science, à quelque rang qu'on la place d'après l'objet même dont elle s'occupe, ne peut être qu'à ces trois conditions : elle est faite par l'esprit; elle revêt une certaine forme; elle étudie un certain être. Les sciences particulières ne s'inquiètent en rien de ces trois conditions de leur existence. Elles ne voient pas qu'en observant l'être même qui leur donne leur appellation propre, elles étudient en partie aussi les lois universelles de l'être, réfléchies sous l'angle de celui-là, quelque étroit que cet angle puisse sembler. Elles ne voient pas que l'esprit qui observe, apporte avec lui les lois qui lui sont essentielles, les

formes qu'il lui faut toujours adopter. Sans la psychologie, sans la logique, sans la métaphysique, elles ne seraient pas; et elles ne connaissent cependant ni l'ontologie, ni la logique, ni la psychologie. Elles s'effraieraient presque de les connaître. Cette ignorance et cette répulsion n'ont rien qui nous doive étonner. Il faut que les sciences particulières suivent l'instinct qui mène l'intelligence; il faut qu'elles lui obéissent sans réflexion, sous peine de rester en route et de manquer à ce qu'on attend d'elles. La réflexion n'appartient qu'à la philosophie, qui d'ailleurs ne la garde point pour elle seule, et qui, dans une certaine mesure, la communique, en se communiquant elle-même, à tous les degrés, infimes ou supérieurs, de l'intelligence et de la pensée.

De ces trois éléments de toute science, logique, psychologie, métaphysique, les deux derniers disparaissent en général presque complétement des sciences particulières. La logique au contraire y conserve toujours des traces évidentes qui la révèlent. D'où vient cette différence? et pourquoi de trois éléments, qui sont indispensables à titre égal, deux restent-ils dans l'ombre, tandis que l'autre se produit, si ce n'est dans toute sa lumière, assez clairement du moins pour qu'on ne puisse le méconnaître? C'est que

l'esprit, bien qu'il soit toujours présent à lui-même dans tout acte de connaissance, dans toute science par conséquent, s'abandonne à sa spontanéité, et ne revient qu'à grand' peine sur soi; le dehors l'attire, la nature le séduit et le captive; il n'aperçoit qu'elle, et se perd complétement de vue. Il faut qu'il disparaisse à ses propres yeux pour qu'il puisse voir autre chose. La psychologie détruirait la science particulière, de même que le regard, porté sur une seconde chose, nous enlève la vue de la première. D'autre part, la métaphysique ne peut pas subsister dans les sciences plus que la psychologie. La métaphysique s'occupe des lois universelles de l'être. La science ne s'occupe, elle, que d'un être particulier; ce sont les principes spéciaux, les affections spéciales de cet être qui lui importent. Voilà donc ce qui fait que dans les sciences, la psychologie et la métaphysique se montrent à peine, ou, pour mieux dire, ne se montrent pas.

En est-il de même de la logique? et peut-elle disparaître de la science aussi complétement que les deux autres? La science peut-elle se passer de la forme, comme elle se passe de la réflexion, qui est sa cause, comme elle se passe de la métaphysique, qui est sa matière? Non, sans doute. La science, sous peine de n'être plus science, doit

avoir une forme régulière, systématique, rigoureuse. Plus la science est exacte, plus même sa forme est sévère : et cela est tellement vrai que les mathématiques, dont l'orgueil, pourrait-on dire, s'est adjugé par droit d'excellence le nom général de la science, les mathématiques ont presque la forme pure, la forme idéale de la logique. Elles procèdent par principes et par conséquences; elles font presque toujours des syllogismes en forme. C'est à peu de chose près de la logique dans toute sa sécheresse et sa pureté. Les mathématiques en tirent vanité, et c'est avec raison. Seulement, il ne faut pas, comme elles le font quelquefois, qu'elles se méprennent sur elles-mêmes, et qu'elles essayent de détrôner la logique en se substituant à elle. Pascal a commis cette énorme erreur, que Malebranche aurait partagée volontiers : « La logique, selon lui, a « peut-être emprunté les règles de la géométrie, « sans en comprendre la force. » Puis, par une confusion non moins erronée, il ajoute : « La « méthode de ne point errer est recherchée de « tout le monde : les logiciens font profession d'y « conduire; les géomètres seuls y arrivent. » Pascal, comme on le voit, confond l'art avec la science; et parce que les logiciens ne conduisent pas infailliblement au vrai, il immole la logique

à ses chères mathématiques. C'est Leibnitz qui a pleine raison, quand il dit contrairement à Pascal. « La logique des géomètres est une extension ou promotion particulière de la logique « générale. » Les mathématiques empruntent donc la puissance de leur forme à la logique, loin de la lui donner. Mais les mathématiques, si elles doivent tant à la logique, ne sont pas les seules à lui devoir. Toutes les sciences se rattachent à elle; toutes lui empruntent, dans la mesure de leur objet et de leurs forces, des expositions, des démonstrations plus ou moins régulières, qu'elle seule inspire et soutient. Quand elles ont à se défendre contre des attaques que suscitent souvent leurs guerres intestines, elles trahissent bien plus clairement encore les secours qu'elles demandent à la logique. La polémique des sciences révèle plus nettement le procédé qu'elles suivent; mais ce procédé, que la polémique met au jour, l'avait devancée; et pour être auparavant moins visible, il n'en était pas moins réel.

Au-dessous des sciences, les arts obéissent tout comme elles à la logique. On n'entend même point ici parler de la rhétorique où cela est de pleine évidence; mais la poésie, toute libre qu'elle paraît, quels que soient son enthousiasme et son essor, ne peut pas plus se soustraire à ce joug bien-

faisant que la rhétorique, les sciences ou les mathématiques. La forme est de moins en moins austère : l'enveloppe qui recouvre la charpente logique devient de plus en plus vivante et gracieuse. Mais la logique n'en conserve pas moins ses droits; et c'est elle qui, par son influence toute puissante quoique secrète, immortalise les chefs-d'œuvre en en faisant les modèles du goût.

Il ne serait pas difficile de prouver que, bien loin de ces développements sévères ou charmants de la pensée, les développements des beaux-arts proprement dits, et toutes les applications de la pratique même, ignorante ou éclairée, relèvent, elles aussi, de cette Reine des sciences et des arts, comme le disait jadis l'École dans sa naïve et très-profonde admiration. Leibnitz a très-bien remarqué « qu'on peut réduire à ce tissu de « raisonnements toute argumentation même d'un « orateur, mais décharnée et privée de ses orne« ments, et réduite à la forme logique. » Aristote était allé plus loin, et il n'avait pas hésité à voir dans chacune des actions de l'homme, ou même des animaux, comme la conclusion d'un syllogisme, dont l'intelligence et la sensibilité fourniraient les prémisses.

La logique domine donc, non-seulement les actes réfléchis de la raison, elle domine encore

les élans spontanés de l'inspiration; bien plus elle domine les mouvements, même de l'obscur instinct.

Puisque la logique tient une si large place, il semble qu'il y aurait contradiction à soutenir qu'elle n'est point utile. Si c'est elle au fond qui fait la force de tous les raisonnements, qu'ils soient ou non exprimés par des signes sensibles; si sans elle les mathématiques, les sciences, les arts même, ne sont que confusion et désordre inintelligible, il devrait s'ensuivre que l'étude de la logique est la plus haute et la plus urgente de toutes. Base et principe de tout ce que comprend et fait l'intelligence, pourquoi, si elle était connue, d'abord et par elle-même, ne donnerait-elle pas à la raison « cet art d'infaillibilité » que Leibnitz prétendait trouver en elle? Pourquoi ne serait-elle pas cette mathématique universelle de Descartes et de Leibnitz, antérieure à toutes les autres sciences, supérieure à toutes, faite pour les gouverner, parce que seule elle serait digne de cette domination souveraine? Il n'en est rien pourtant. La royauté décernée par les uns, souhaitée par les autres, n'est qu'un rêve. L'histoire nous l'a prouvé; et l'expérience de chaque jour, qui n'est que la continuation et la préparation de l'histoire tout à la fois, ne nous le prouve pas

moins. La logique ne domine pas les sciences, au sens où on l'a souvent prétendu. Ce n'est pas la logique qui a fait de Descartes et de Leibnitz, ses admirateurs, les deux grands génies que nous savons : ce n'est pas elle qui a fait Aristote, puisqu'il l'a fondée, pas plus qu'elle n'avait fait Socrate et Platon, Hippocrate et Pythagore.

Comment donc la logique est-elle utile? Elle est utile, comme l'est toute science. Elle nous apprend, Aristote pourrait ici le répéter, ce qui est. Elle n'est obligée à rien de plus. Seulement, ce que nous apprend la logique, l'objet dont elle s'occupe, l'être étudié par elle à l'exclusion de tous les autres, c'est le plus important sans contredit, humainement parlant, que l'homme puisse étudier. C'est l'esprit de l'homme; c'est le procédé nécessaire que suit sa raison dans tous ses actes réguliers et complets. La psychologie étudie bien aussi l'esprit de l'homme; c'est même là son objet unique et tout à fait spécial : mais elle l'étudie dans les éléments primitifs qui le composent. La logique l'étudie dans l'une de ses modifications, et non plus en lui-même. Elle l'étudie non pas seulement en tant qu'il est, mais en tant qu'il raisonne; non pas en soi, mais dans l'un de ses accidents, comme dirait le Péripatétisme, dans le plus grave et le plus ordinaire de tous.

Sans la logique, l'esprit de l'homme peut admirablement agir, admirablement raisonner; mais sans elle, il ne se connaît pas tout entier : il ignore l'une de ses parties les plus belles et les plus fécondes. La logique la lui fait connaître. Voilà son utilité : elle ne peut pas en avoir d'autre.

Est-ce donc à dire que cette étude, si elle ne peut régler la pratique comme on l'a souvent cru, soit parfaitement stérile pour la pratique même? Non certainement. Toute étude sérieuse, prolongée, pénible, a d'abord ce juste résultat qu'elle fortifie l'esprit qui s'y livre. C'est ce que le bon sens indique, et la rémunération de tout effort est aussi infaillible qu'elle est équitable. La logique serait-elle ici plus malheureuse que tout autre labeur de l'esprit? Au contraire, il faut dire que par son objet même, par sa généralité tout indéterminée, elle est plus particulièrement capable de communiquer à l'esprit, des forces que rien ne fausse, parce que rien ne les spécialise, avantage que n'a pas toujours l'étude des mathématiques, par exemple. Il n'est pas possible que ce retour de l'esprit sur lui-même, cette patiente analyse, ne lui donne une vigueur que la moindre des applications de l'âme porte toujours avec elle. Il est impossible que l'esprit en recherchant par une investigation si profonde, comment il raisonne,

ne se fortifie point dans le raisonnement même. Mais ce n'est pas par l'application des règles qu'il constate scientifiquement, c'est par l'exercice seul. Tout exercice fortifie le corps : mais tel exercice lui est plus favorable que tel autre, parce qu'il est plus approprié à sa constitution et à sa nature générale. Il en est de même de l'exercice que l'étude de la logique impose à l'esprit : il n'en est pas qui lui convienne mieux; il n'en est pas qui porte des fruits plus certains et plus mûrs. Malebranche a bien pu croire (Rech. de la Vér. liv. 3, ch. 3, § 4; liv. 6, ch. 5) que l'arithmétique et l'algèbre étaient absolument nécessaires pour augmenter l'étendue et la capacité de l'esprit. Que dire alors de la logique, dont l'arithmétique et l'algèbre ne sont que des applications évidentes et directes? Que dire de la logique, sans laquelle l'arithmétique et l'algèbre ne seraient pas? Mais de même que pour les exercices corporels, il a fallu d'abord un tempérament énergique et sain, que les travaux développent et soutiennent, mais qu'ils ne font pas, de même aussi la logique ne peut être pratiquée avec succès que par des esprits justes et vigoureux. Les esprits faux, elle les fausse encore davantage, tout comme la fatigue peut hâter la ruine des constitutions débiles, loin de les endurcir. Qui a fondé la logique?

C'est le plus puissant génie de l'antiquité, si ce n'est le plus vrai et le plus beau; c'est Aristote. Descartes, Kant même, l'ont agrandie. Le genre humain peut-il citer à sa gloire des esprits plus forts que ces trois-là? La logique est donc utile directement, en ce que sans elle la connaissance de l'âme humaine est incomplète : elle est utile en ce qu'elle fortifie, autant et mieux que toute autre étude, les intelligences bien faites; elle est utile, croyons-en Descartes, comme exercice de l'esprit; et la Scholastique a pu la cultiver durant plusieurs siècles avec le plus immense profit, riche héritage parvenu, grâce à elle, jusqu'à nous, et dont nous lui gardons bien peu de gratitude.

Cette utilité de la logique, toute considérable qu'elle est aux yeux du philosophe, est-elle bien celle que le vulgaire lui attribue, et surtout qu'il lui demande? Nullement : il demande à la logique de le mener au vrai, comme si la logique savait où se cache le dépôt sacré de la vérité : il lui demande de faire des esprits justes, comme si Dieu ne s'était pas réservé cette faculté qui n'a rien d'humain : il lui demande de rendre l'homme infaillible, comme si l'homme pouvait l'être, pas plus dans ses raisonnements que dans ses actes. Vains désirs, stériles prières, témoignage d'une faiblesse qui s'ignore! La logique n'a rien à ré-

pondre à de pareils vœux : elle ne les écoute jamais sans courir le risque de s'égarer elle-même. Et c'est précisément parce que la psychologie se joignant à elle lui aide à mieux connaître « cet abîme sans fond, comme dirait Bossuet, « et ce secret impénétrable du cœur de l'homme » qu'elle respecte ce mystère de notre nature, et qu'elle n'usurpe point ce pouvoir de vérité qui n'appartient qu'à Dieu. Tout ce qu'elle peut faire, et elle n'y a jamais manqué, c'est, à côté de la science, de tracer aussi les règles de l'art, tout insaisissable, tout spontané qu'il est. Aristote a fait suivre l'analytique de la dialectique, portion très-inférieure de la science. Il a essayé de fixer l'art comme il avait constitué la science. A-t-il complétement réussi? La science telle qu'il l'a faite pour toujours, l'art tel qu'il l'ébaucha d'après les habitudes et les besoins de son temps, est-ce là de quoi pleinement satisfaire les légitimes désirs de l'esprit humain? Non, et par delà l'Organon et la Dialectique, l'esprit humain peut encore demander une méthode plus générale qui, si elle ne lui donne pas le vrai qu'il poursuit, assure du moins à jamais le point de départ dont il doit s'élancer pour l'atteindre. Mais la méthode, comme les modernes l'ont conçue, peut bien précéder l'ancienne logique : elle ne peut

pas se substituer à elle, malgré ce qu'en ont dit de sages et audacieux génies. A côté de la méthode, la science n'en demeure pas moins, avec le caractère qui lui est propre, restreinte dans les limites infranchissables où Aristote l'a renfermée. Ainsi faite, ce n'est pas tout ce que réclame l'intelligence humaine, sans doute. Que la méthode comble donc ses vœux, autant du moins qu'ils peuvent être comblés. La méthode et la logique s'excluent si peu, qu'elles se complètent l'une par l'autre. Aristote et Descartes peuvent faire une solide alliance; Socrate et Platon en ont posé les premières bases. Mais cette alliance n'est pas encore cimentée, toute désirable, toute possible qu'elle est.

La logique est donc, pour résumer tout ce qui précède, une science, et non point un art; elle est une théorie, et non point une pratique. L'objet qu'elle étudie, c'est la démonstration, c'est-à-dire, la forme la plus achevée, la forme parfaite du raisonnement. Elle étudie cet objet rationnellement, tout en puisant ses éléments dans le langage, imitation et symbole, comme dit Aristote, de la parole intérieure de l'âme. Elle ne peut pas conduire l'homme à la vérité d'une manière infaillible, parce qu'elle observe à titre de science

ce qui est, et que l'esprit de l'homme admet le faux quoiqu'il ne recherche que le vrai. L'étude de la logique est utile comme toute étude profonde et sérieuse : elle féconde d'autant plus l'esprit, qu'elle le rappelle à lui-même et concentre ses forces. A côté d'elle, mais infiniment au-dessous, il existe un art qu'elle doit essayer de discipliner, mais qu'elle ne fait pas, et que la nature apprend à l'homme bien mieux encore que ses leçons. A côté d'elle, et même au-dessus, il existe peut-être une méthode à laquelle elle-même obéit ; et cette méthode, tirée du fond de la conscience psychologique, de la vie réelle de l'esprit, est la seule qui mène à la source cachée, mais certaine, de tous les actes de la pensée.

Si la logique est bien ce que nous venons de dire, rapportons à cette mesure l'œuvre d'Aristote, et jugeons-la sur l'idéal de la science. En quoi la doctrine de l'Organon est-elle vraie? en quoi est-elle fausse? Est-ce bien de la logique pure qu'a fait Aristote, ou n'est-ce que de la logique appliquée, ainsi qu'on le lui reproche? Aristote a-t-il fondé la science comme nous lui en faisons gloire, comme il s'en vante lui-même? Ou bien cette immense construction, révérée par les siècles, n'est-elle qu'un amas de ruines, pré-

cieuses seulement à une aveugle superstition? Poser des questions de ce genre, c'est, pour ainsi dire, les résoudre. Je me sens presque de la peine, je l'avoue, à les accepter, à les discuter sous cette forme. L'indépendance de l'esprit est une noble chose sans doute, mais elle doit avoir ses bornes. On peut bien citer devant soi les plus grands noms; on peut juger les plus grandes œuvres, et, si la vérité l'exige, les faire descendre du piédestal où une admiration fanatique les avait injustement placées. Mais quand on s'adresse à des génies tels qu'Aristote, on doit tout d'abord se rappeler cette maxime de l'un de ses adversaires les plus graves au début du XVIe siècle, de Louis Vivès, et dire avec lui : « *Verecundè ab Aristotele dissentio.* » Prenons bien garde à ce que doit être aujourd'hui une critique de l'Organon, pour des juges qu'ont pu instruire l'histoire de l'esprit humain et l'histoire de la philosophie. Aristote ne comparaît pas tout seul; et quand nous l'appelons à notre tribunal, n'oublions pas qu'il y arrive accompagné des plus illustres, des plus nombreux défenseurs. Vingt-deux siècles viennent déposer pour lui. L'antiquité et le moyen-âge, les religions les plus opposées, les nations les plus ennemies, les temps les plus différents, les esprits les plus divers, se

portent unanimement ses cautions et ses appuis. Pour ne parler que des plus grands, Théophraste, Alexandre d'Aphrodise, Galien, chez les anciens; saint Augustin, Boëce, Alcuin, Abeilard, Albert-le-Grand, saint Thomas, dans le sein de l'Église; Avicenne, Algazel, Averroës, chez les Arabes; Duns Scot, Occam, au XIVe siècle; Erasme, Mélanchthon, Zabarella, à la Renaissance, avec les colléges des Jésuites de Coïmbre et de Louvain; au XVIIe siècle, Port-Royal, Bossuet, Leibnitz; au XVIIIe, Euler et Kant; de nos jours enfin, Hégel, pour ne rappeler que ce seul nom. Juger Aristote, ce n'est pas moins que juger l'esprit humain, non pas seulement dans l'un de ses représentants les plus éminents, mais en lui-même; car c'est tout le passé de l'esprit humain qu'avec Aristote nous faisons comparaître devant nous. Il n'y a guère que l'outrecuidance de Bâcon qui puisse soutenir « que ce consentement unanime, qui en impose à la première « vue, n'est qu'un signe trompeur; que cette « multitude d'hommes qui semblent être tous du « même sentiment sur la logique et la philoso- « phie d'Aristote, ne s'accordent ainsi que par « l'effet d'un même préjugé, et d'une même défé- « rence pour une autorité qui les subjugue tous; « que c'est plutôt un assujettissement commun,

« une coalition d'esclaves, qu'un vrai consentement ; que, d'ailleurs, quand ce prétendu consentement serait aussi réel et aussi universel qu'on le dit, tant s'en faut qu'une telle unanimité doive être tenue pour une véritable et solide autorité, qu'au contraire, elle fait naître une violente présomption en faveur du sentiment opposé ; et que, dans les choses intellectuelles, c'est de tous les signes le plus suspect. » (Novum Organum, liv. I, ax. 77). Ne partageons pas ce superbe mépris pour les opinions humaines. La gloire ne se trompe pas jusqu'à ce ce point, et laissons à Bâcon le triste honneur, envié peut-être aussi, et bien à tort, par quelques-uns des sages philosophes de l'Écosse, d'être seul de son avis. Jugeons Aristote avec indépendance ; mais avant tout, et pour l'humanité elle-même, jugeons-le avec respect.

Reconnaissons d'abord qu'il a creusé le plus profond intervalle entre la science proprement dite et l'art. La théorie du probable, la Dialectique a été reléguée par lui à un rang si bas, qu'on a pu le croire injuste envers elle, et qu'il l'a traitée peut-être avec le dédain qu'il devait réserver pour la Sophistique. Il s'en est occupé cependant avec la plus longue et la plus minutieuse attention ; et si la Topique n'est plus à

notre usage, il ne faut pas oublier les services qu'elle a rendus à toute l'antiquité, où la rhétorique joua toujours un si grand rôle. Cicéron, s'il en était besoin, serait là pour l'attester. Aristote a si bien connu la logique appliquée, qu'il l'a décrite dans quelques-uns de ses replis les plus subtils et les plus délicats. Il lui a consacré la moitié de l'Organon; il l'a prise au sérieux, même lorsqu'elle descend aux astuces du paralogisme, et qu'elle ne recherche les apparences de la sagesse qu'en vue d'un lucre honteux. Platon avait fait justice, par le ridicule, des prétentions et du charlatanisme des sophistes. Aristote a cru devoir diriger contre eux des attaques, qui, plus graves, sont pourtant moins efficaces que l'admirable bouffonnerie de l'Euthydème. Les huit livres des Topiques, les Réfutations des Sophistes, sont de la logique appliquée. Mais le reste de l'Organon n'est-il que cela? La logique pure, la vraie logique, est-elle encore à faire après Aristote, malgré ce qu'en ont pensé tous les grands esprits, ses disciples et ses commentateurs fidèles?

L'objet de la logique, telle que l'a conçue Aristote, étant la démonstration, il s'agit d'analyser les éléments dont la démonstration se compose. Mais la démonstration elle-même n'est qu'un syllogisme d'une certaine espèce, la seule

qu'au fond l'esprit de l'homme poursuive, bien qu'elle ne soit pas toujours celle qu'il atteigne ou qu'il rencontre. La démonstration est l'espèce achevée, parfaite; les autres ne sont qu'inférieures et insuffisantes. Elle est la forme du vrai; il faut que la science, sous peine de rester en route, pousse jusque-là. La logique ne fournit aucune vérité particulière, et c'est en cela que la matière de la pensée ne fait pas partie de son domaine. Mais les formes de la pensée vraie, irréfutable, éternelle, n'a-t-elle pas le devoir de les connaître et de les étudier? Ne sont-ce pas là des lois formelles de la pensée? La démonstration, toute pure, sans aucune application spéciale, même du genre de celles que font les mathématiques, à qui appartient-il d'en faire la théorie? A la logique apparemment, et à la logique pure, puisque dans la démonstration ainsi étudiée, il ne se glisse aucun être, aucune matière, et qu'elle n'est qu'un cadre vide dans lequel l'expérience viendra plus tard faire entrer ses données. Quoi! parce que la démonstration aurait pour unique but « le nécessaire, elle sortirait des limites d'une science formelle! » Qu'on se prononce alors: l'esprit humain atteint-il, oui ou non, jusqu'au nécessaire? Se borne-t-il au contingent, ou pour mieux dire, à l'indéterminé tout seul?

N'hésitons pas à le dire contre tous les scepticismes, et contre ceux qui s'ignorent, et contre ceux qui se connaissent et s'avouent hautement : l'esprit de l'homme atteint le nécessaire ; et sans le nécessaire, il n'y aurait point de démonstration. Il l'atteint dans les mathématiques d'abord, personne ne le nie. Qu'on demande au mathématicien, si ce sont des vérités contingentes que les théorèmes de la géométrie, ou les formules du calcul analytique. Dans les mathématiques, tout est démontré parce que tout est nécessaire. Dans un domaine qui paraît bien éloigné de celui-là, il en est encore tout à fait de même. La morale n'a-t-elle pas, elle aussi, comme les mathématiques, des vérités nécessaires que la conscience de l'homme lui révèle, bien que son faible cœur sache si rarement les suivre? Et la loi du devoir, quand elle lui parle, est-elle moins nécessaire que les théorèmes de géométrie les plus évidents? Mais enfin il suffirait que l'homme atteignît le nécessaire dans une seule science, pour que la mission de la logique fût de rechercher à quelles conditions il y parvient, et quelle est la forme sous laquelle le nécessaire lui apparaît, indépendamment de tout objet auquel il s'applique. Si l'on bannit de la logique pure la démonstration, parce qu'elle s'occupe du néces-

saire d'une manière tout abstraite et toute générale, on ne voit guère comment il est possible de laisser à cette logique, même la théorie du syllogisme ordinaire. Le syllogisme pur, tel qu'on semble l'entendre, est une véritable chimère. Sans doute, il est absolument indifférent à la vérité comme à l'erreur; mais l'esprit humain l'est si peu à ce grand intérêt, que jusque dans le syllogisme, aussi dégagé de toute réalité que l'abstraction la plus haute peut le faire, il recherche encore précisément la même chose que dans la démonstration. Si les lois du syllogisme n'étaient pas nécessaires, si les prémisses posées, la conclusion n'en sortait pas avec un caractère de nécessité, l'esprit humain, soyons-en sûrs, s'en occuperait fort peu. Ce ne serait là qu'une sorte de curiosité tout à fait indigne de lui. Et c'est précisément parce que les lois du syllogisme sont nécessaires, que la philosophie sut y consacrer cette longue et pénible investigation, qui n'est pas près de cesser. Si c'est le nécessaire que poursuit l'intelligence dans les règles même du syllogisme, pourquoi lui serait-il interdit de pousser jusqu'au bout, et de rechercher dans une suprême théorie les conditions de ce nécessaire, qu'elle ne retrouve pas seulement dans le monde extérieur, mais qu'elle découvre en elle-même et dans ses

profondeurs les plus retirées? Il faut donc bannir le syllogisme ordinaire de la logique pure, en d'autres termes, la détruire, si l'on prétend lui arracher aussi la démonstration. Ou, pour mieux faire, il faut lui laisser la démonstration, tout comme on lui laisse le syllogisme. Aristote n'a pas eu tort de comprendre la démonstration dans la logique : les Derniers Analytiques ne sont point une longue méprise. Ils sont venus donner aux mathématiques, à toutes les sciences rationnelles, l'explication de leur procédé général et infaillible; et la théorie a été si bien faite, qu'elle est encore aujourd'hui pour nous, non pas seulement une théorie exacte, mais la théorie unique. Personne depuis deux mille ans, et même en s'appuyant des admirables progrès qu'ont faits les sciences rationnelles depuis deux siècles, n'a tenté de la refaire. C'est que la doctrine du nécessaire avait revêtu elle-même, et du premier coup, ce caractère d'inflexible rigueur qui la fait participer à l'immutabilité même de son objet. Laissons donc cette gloire tout entière au seul Aristote, puisque personne n'a pu la lui disputer.

Le syllogisme ne lui appartient pas moins; et l'on ne peut que répéter avec Leibnitz : « L'in-« vention de la forme des syllogismes est une des « plus belles de l'esprit humain, et même des

« plus considérables. » En quoi consiste donc cette admirable invention? en ceci qu'Aristote le premier a constaté, que le raisonnement n'était possible qu'à cette seule condition de partir d'un principe pour arriver, avec l'aide d'un moyen terme, à une conclusion sortant nécessairement de ce principe. C'est là le germe fécond de toute cette vaste doctrine qu'avaient ébauchée Socrate et Platon par la théorie de l'universel et celle des Idées. C'est là la formule puissante qui se dissimule dans le langage habituel, et qui seule pourtant lui donne, toute cachée qu'elle est, force et persuasion. Mais ce langage s'explique par des propositions; ces propositions sont de nature et de formes diverses. En se réunissant au nombre de trois et pas plus, pour former le syllogisme, elles auront à soutenir entre elles des rapports, soumis à cette nécessité générale de conclure régulièrement, mais variables avec la forme et la nature des propositions même. Les unes affirment, les autres nient; les unes concernent l'objet tout entier qu'elles expriment, les autres ne concernent qu'une partie de cet objet. Quels changements pourra subir le syllogisme, sans que soit brisée la chaîne continue qu'il doit toujours présenter du principe à la conclusion? Toutes les propositions sous toutes les formes peuvent-elles

conclure? Ou bien n'existe-t-il qu'un nombre limité de formes concluantes? Aristote, d'après l'observation la plus scrupuleuse, et par une analyse achevée, a trouvé que le nombre de ces formes s'élevait à quatorze; et ces quatorze modes de raisonnements syllogistiques, les seuls qu'emploie et que puisse employer la pensée quand elle est régulière, il les a divisés en trois figures, qu'il a classées suivant l'ordre de leur importance, c'est-à-dire, de leur clarté, par la position du terme moyen. Voilà le cercle infranchissable du raisonnement; voilà les limites que Dieu lui impose; voilà le code auquel il est soumis, et qu'il observe à son insu. Ce n'est pas Aristote qui l'a fait, c'est lui seulement qui a eu la sagacité de le découvrir. « Si le syllogisme est né« cessaire, fait dire Leibnitz, d'après Locke, à « l'un des interlocuteurs de ses Nouveaux Essais, « personne ne connaissait quoi que ce soit par « raison avant son invention, et il faudrait croire « que Dieu ayant fait de l'homme une créature « à deux jambes, a laissé à Aristote le soin d'en « faire un animal raisonnable, je veux dire ce « petit nombre d'hommes qu'il pourrait engager « à examiner les fondements du syllogisme. » Non, sans doute, peut-on répondre à Locke, ce n'est pas Aristote qui a fait l'homme raisonnable;

c'est bien Dieu seul qui lui apprend à raisonner; mais c'est Aristote qui seul lui apprend comment il raisonne. C'en est assez pour la gloire humaine, et il a été bien rare d'en acquérir une qui valût celle-là.

Aristote n'a pas montré seulement que le syllogisme était la forme vraie, la forme nécessaire du raisonnement; il a parcouru toutes les espèces de raisonnements ordinaires, une à une, et il a prouvé qu'elles se réduisaient toutes sans exception au syllogisme. C'était un complément indispensable de sa théorie; il n'a pas manqué de le lui donner. L'induction elle-même a été ramenée à la forme syllogistique; car Aristote a connu l'induction, ce dont pourrait faire douter la gloire revendiquée si souvent pour Bâcon d'être venu substituer l'induction au syllogisme. L'induction d'abord ne peut être opposée au syllogisme, parce qu'elle n'est elle-même qu'un syllogisme d'un certain genre. De plus, elle n'était point à découvrir au temps de Bâcon. Le philosophe grec l'avait admirablement pratiquée; car tous les hommes la pratiquent spontanément; et ses œuvres d'histoire naturelle, de politique, de météorologie, de logique même, l'attestaient assez. Mais, en outre, seul parmi tous les philosophes, il l'avait définie, étudiée, dans ce qu'elle a d'es-

sentiel, et n'avait sous ce rapport rien laissé à faire pour ses successeurs, dans le champ de la logique pure. Il faut donc chercher à Bâcon un autre mérite, et nous essaierons d'indiquer plus loin celui qui lui revient en propre. Mais en attendant, qu'Aristote garde la théorie de l'induction tout aussi bien que celle du syllogisme. Toutes les deux ne sont qu'à lui, et lui appartiennent bien légitimement.

Il n'a pas même oublié cette quatrième figure attribuée à Galien sur le témoignage d'Averroës, (Premiers Analytiques, liv. 1, ch. 8, p. 55 verso, édit. de 1552), et qui semblerait accuser une lacune dans la théorie péripatéticienne du syllogisme. Aristote n'a pas distingué une quatrième figure, parce que de fait il n'y en a point. Le moyen terme ne peut avoir que trois positions et pas plus. Mais il a bien vu que si l'on admettait des conclusions indirectes, on pourrait ajouter aux quatorze modes des trois figures signalées par lui, cinq autres modes qui concluent indirectement. Il n'a fait que les indiquer (Premiers Analytiques, liv. 1, chap. 7, § 2), parce que ces modes sont très-peu naturels et d'un usage nul. Mais il ne les a pas omis; ses disciples Théophraste et Eudème n'avaient pas à les inventer, comme on s'est plu si souvent à le dire. La qua-

trième figure n'était pas plus à faire au temps de Galien qu'elle ne l'est de nos jours. Bien plus, Aristote l'eût-il même complétement ignorée, sa magnifique invention n'en serait guère amoindrie. Le syllogisme une fois découvert, tout le reste était facile, et il suffisait d'une sagacité fort commune pour achever l'œuvre ainsi commencée.

Aristote n'a pas omis davantage les syllogismes hypothétiques, dont on a voulu faire honneur encore à ses élèves Théophraste et Eudème. Les syllogismes hypothétiques sont ce qu'Aristote appelle les syllogismes d'hypothèse, de convention. Il en avait traité tout au long dans un ouvrage que le temps nous a ravi, mais que lui-même mentionne dans les Premiers Analytiques (liv. 1, ch. 44, § 4). Seulement on a douté que le syllogisme d'hypothèse fût pour Aristote ce qu'est pour nous le syllogisme hypothétique. Mais il suffit de consulter avec soin les passages fort nombreux où le philosophe parle des syllogismes d'hypothèse, de convention, pour s'assurer que ce doute n'est pas soutenable. L'exemple même qu'il cite (Premiers Analytiques, liv. 1, ch. 44, § 1), suffit à lever toute hésitation. Il faut ajouter que le syllogisme hypothétique se confond pour les adversaires même d'Aristote,

avec le syllogisme conditionnel. Ne voit-on pas que c'est là jusqu'à l'expression du logicien grec? La condition, l'hypothèse, la convention, peut être exprimée formellement dans le syllogisme, tout comme elle peut être admise à l'avance, sans que la forme ordinaire du syllogisme en soit affectée. La conclusion n'en est pas moins hypothétique. Ainsi l'on peut affirmer, d'après Aristote lui-même, qu'il connaissait nos syllogismes hypothétiques, et qu'en outre il leur donnait la forme que nous leur donnons. Ne la leur eût-il pas donnée, il n'y aurait à ceci presque aucune importance, du moment qu'il a remarqué la nature particulière de la conclusion, quand le principe n'est que d'hypothèse ou de consentement, exprimé ou sous-entendu.

Il ne suffit pas d'ailleurs d'avancer que le syllogisme d'hypothèse, de consentement dans Aristote, n'est pas notre syllogisme hypothétique; il faut dire précisément ce qu'il est ; et il serait fort singulier qu'Aristote, en défaut sur une espèce de syllogisme que tout le monde a connue après lui, en eût connu par compensation une autre, dont il aurait seul gardé le secret. Il n'y a pas plus de probabilité d'un côté que de l'autre. On peut d'ailleurs suspecter à bon droit des découvertes faites par des disciples qui ont vécu de

longues années dans l'intimité du maître. Il ne faudrait point sans doute ravir à Théophraste un mérite qui lui serait justement acquis, pour accroître celui d'Aristote qui n'en a pas besoin; mais dans l'obscurité qui couvre cette question, d'ailleurs peu grave, il semble plus naturel de croire que le maître ait inspiré l'élève, bien plutôt que l'élève n'a complété le maître.

Le syllogisme hypothétique a donc été connu d'Aristote, tout aussi bien que la quatrième figure, tout aussi bien que l'induction; et ce sont là, n'en déplaise à la critique, des fleurons qu'on ne peut pas même arracher à sa couronne.

Mais on adresse aussi à la théorie du syllogisme, telle qu'elle est développée dans les Premiers Analytiques, l'objection qu'on adressait tout à l'heure à la théorie de la démonstration exposée dans les Derniers. « Si l'on en excepte la doctrine des trois figures, Aristote n'a fait que de la logique appliquée. Pour la démonstration, il s'occupait du nécessaire, que la logique pure ne doit pas connaître; pour le syllogisme, il s'occupe de la modalité des propositions, que la logique pure ne doit pas connaître davantage. » Ce second reproche n'est pas plus juste que le premier; et l'exemple de Kant qui n'a pas exclu la

modalité de sa logique, toute pure qu'elle est, devait être un avertissement suffisant. Il est vrai qu'on blâme Kant tout aussi bien qu'Aristote. Mais pourquoi veut-on proscrire la modalité de la théorie du syllogisme? parce qu'elle fait entrer, dit-on, la matière de la pensée dans une science qui ne devrait s'enquérir que des formes. Si ceci était exact, il faudrait en effet que la logique s'abstînt de toute recherche sur les modales, et qu'elle dît avec M. Hamilton, parodiant une sorte de proverbe scholastique : « *De modali non gustabit logicus.* » (Fragments de philosophie, trad. par M. L. Peisse, pag. 228). Mais il n'en est rien, c'est ce que l'on peut voir sans peine.

Deux cas seulement se présentent dans la théorie du syllogisme, en ce qui concerne l'attribut, le plus important des deux termes de la proposition : 1° Ou cet attribut est pris absolument, dans toute son extension, sans aucune limite; 2° ou bien il est pris d'une manière relative, il est modifié d'une façon quelconque. Ce sont là les deux seules formes possibles de l'attribut. Étudier l'une aux dépens de l'autre, c'est mutiler la théorie. Qu'est-ce que devient la conclusion quand l'attribut est absolu? qu'est-ce qu'elle devient quand il est relatif? Telles sont les deux

questions qu'il faut résoudre. Il n'y a pas plus de matière d'un côté que de l'autre. Le syllogisme des propositions absolues n'est pas plus de la logique pure que le syllogisme des propositions modales. Seulement, comme le nombre des modifications de l'attribut est presque infini, il a fallu se borner. Aristote s'arrête à deux, le nécessaire et le contingent, et il montre d'une manière toute formelle, comme pour le syllogisme simple, les changements qu'éprouve la conclusion, selon que les prémisses sont ou contingentes ou nécessaires, et selon qu'elles présentent le mélange de l'une de ces deux formes avec la forme absolue. Il pouvait aller au delà, comme l'ont bien vu les commentateurs grecs et aussi ses critiques; il y est même parfois allé; et à côté de ces deux modes principaux, il a souvent énuméré le possible, l'impossible, le vrai, comme il pouvait en énumérer tant d'autres.

La théorie de la modalité ne s'occupe pas plus de « la fausseté ou de la vérité des propositions « en elles-mêmes, n'en tient pas plus de compte » que l'autre portion de la théorie. Elle ne demande pas du tout si telle proposition est vraie ou fausse, nécessaire ou contingente; mais elle recherche quel est le caractère de la conclusion, quand les prémisses sont présentées sous la

forme de propositions contingentes ou nécessaires. Il n'y a pas là de métaphysique, plus qu'il n'y en a dans le syllogisme catégorique; et l'on pourrait proscrire ce syllogisme lui-même, parce que l'existence y est impliquée, tout aussi bien qu'on proscrit la modalité, sous prétexte qu'elle s'occupe des modifications de l'existence. A ce compte, le syllogisme hypothétique aussi devrait rester étranger à la logique pure; car la loi fondamentale de ce syllogisme, c'est d'exprimer une condition, et, par cela même, une modification substantielle. Théophraste et Eudème, dont on invoque l'autorité, avaient combattu sur plusieurs points la théorie de la modalité; ils en avaient changé quelques règles; mais ils l'avaient admise comme partie intégrante de la théorie générale. Depuis eux, nul logicien n'a prétendu la supprimer. M. Hamilton est jusqu'à présent le seul, si l'on excepte Laurentius Valla, au xv[e] siècle, qui ait proposé ce retranchement.

Le syllogisme modal offre, on en doit convenir, de très-nombreuses difficultés, non pas en lui-même, mais à cause de la complication immense qu'il introduit dans la logique, et que le génie d'un Aristote n'a pu suffisamment éclaircir. M. Hamilton a bien raison de dire : « La confu-« sion et l'embarras occasionnés par ces quatre

« modes seuls (c'est deux et non pas quatre), « furent tels que la doctrine modale constitua « longtemps la branche de la logique, non-seule- « ment la plus inutile, mais encore la plus diffi- « cile et la plus rebutante ; elle était à la fois le « *criterium* et le *crux ingeniorum*. » Mais M. Hamilton a tort d'ajouter que « si ce sujet « était embrouillé, c'est qu'on mêlait des sciences « différentes et que les questions modales, retran- « chées du domaine de la logique, auraient dû « être adjugées au grammairien et au métaphy- « sicien. » (Id. ibid.) La grammaire et la métaphysique n'ont rien à voir ici. Le sujet est embrouillé par lui-même, et non par la faute de ceux qui l'ont traité. Il doit tenir sa place dans la logique. Aristote aurait pu la restreindre sans inconvénient ; il ne pouvait la supprimer.

La modalité admise dans les Premiers Analytiques devait également figurer dans l'Herméneia. Si la démonstration se fonde sur la théorie du syllogisme, la théorie même du syllogisme se fonde sur celle de la proposition. Qu'est-ce donc que la proposition? Quelles en sont les espèces? quelles formes principales peut-elle revêtir? Voilà ce que l'Herméneia recherche et devait rechercher. Les propositions sont par elles-mêmes absolues ou modales, comme elles le sont dans le

syllogisme. Il fallait donc étudier les modales, tout comme les propositions absolues. Seulement ici, Aristote a très-justement encouru la censure de son critique; et quand il s'est demandé comment se suivent mutuellement les idées de contingent, de nécessaire et d'impossible, c'est de la métaphysique qu'il a fait bien plutôt que de la logique. C'est un écueil dont il aurait dû se garantir; c'est une des très-rares erreurs qu'il ait commises.

Après l'Herméneia, ou théorie de la proposition, il ne reste plus à la logique qu'une seule chose à faire, c'est la théorie des mots, éléments de la proposition, en tant qu'ils servent d'intermédiaires entre la pensée et les choses que la pensée connaît et exprime. C'est là le but des Catégories qui achèvent ce grand monument, ou, si l'on veut, qui en sont la base, comme la réalité est la base et l'occasion de toutes les connaissances de l'esprit humain. On a reproché aux Catégories, comme aux Derniers Analytiques, d'être plus métaphysiques que logiques, et l'on a cru qu'Aristote n'aurait point dû les comprendre dans l'Organon. C'est une erreur non moins grave que celle qui voudrait en exclure la démonstration. Les Catégories ne sont pas simplement « une classification objective des choses

« réelles. » (M. Hamilton, Frag. de phil., trad. de M. Peisse, p. 218.) Et si elles n'étaient que cela, il faudrait en effet les renvoyer à la métaphysique, à l'ontologie. Elles sont en outre une classification des mots, c'est-à-dire aussi, des notions simples que la réalité transmet à l'esprit; elles sont les éléments logiques du jugement, en même temps qu'elles représentent les éléments généraux des choses par leurs appellations; et c'est précisément ce double caractère que M. Hamilton a bien distingué ailleurs, et sur lequel on doit revenir un peu plus loin, qui fait l'admirable vérité de ce livre, et lui donne dans l'ensemble de l'Organon la première place par son objet, et la première peut-être par la justesse de la théorie, aussi parfaite qu'elle est indispensable.

Ainsi les Catégories, l'Herméneia, les Premiers Analytiques et les Derniers, sont bien de la logique pure, et non de la logique appliquée. Ce sont là les fermes assises sur lesquelles repose tout l'édifice de l'Organon. La théorie des mots, celle de la proposition, celle du syllogisme et celle de la démonstration, ce sont là les fermes assises sur lesquelles doit éternellement reposer la logique. Hors de là, elle n'a ni ordre, ni méthode, ni vérité. Il n'est pas un esprit juste qui puisse le méconnaître : qu'on demande à d'Alem-

bert (Discours préliminaire de l'Encyclopédie) si ce ne sont pas les quatre parties essentielles de toute logique complète. C'est Aristote le premier qui les a étudiées et mises en toute lumière. Aujourd'hui, et forts des travaux qui nous ont précédés, cette division de la logique nous semble aussi naturelle qu'elle est claire et profonde. Pour le premier inventeur, la difficulté était immense. Aristote, en terminant l'Organon, a revendiqué l'honneur d'avoir fondé une science qui n'avait point eu d'antécédents. Il a parlé « de ses pénibles recherches, du temps et des labeurs qu'elles lui avaient coûté. » Et avec une modestie tout antique, il a demandé à la postérité « de l'indulgence pour les lacunes de son ouvrage et de la reconnaissance pour toutes les découvertes qu'il a faites. » C'est la seule fois qu'Aristote ait parlé de lui et de ses travaux. Respectons cette grande voix qui nous vient encore après deux mille ans apporter son sincère témoignage. Oui, la fondation de la logique a été chose pénible et longue. La science, telle qu'elle est aujourd'hui, nous paraît facile autant qu'elle est importante. Mais les premières mains qui ont défriché ce champ si vaste et si inculte alors, ont été bien fortes, puisqu'elles n'ont point succombé à cette tâche prodigieuse. Elles ont été bien habiles,

puisque leur œuvre n'a point été à refaire. L'humanité n'est point restée sourde à l'appel du philosophe. Elle n'a pas eu seulement de l'indulgence pour son œuvre, elle n'a pas eu seulement de la reconnaissance pour lui; elle a eu cette admiration que vingt siècles n'ont pas fatiguée et que les siècles ne fatigueront pas. Ce n'est pas faire trop pour le père de la logique.

On peut voir maintenant d'un coup d'œil quelle a été l'entreprise entière d'Aristote. Son but, c'est de faire la théorie de la démonstration ; et c'est pour atteindre cette fin dernière, qu'il analyse tous les éléments qui entrent dans la démonstration. Il ne s'arrête qu'aux éléments indécomposables, parce qu'il est impossible d'aller au delà. Il est donc également clair qu'on peut de la démonstration descendre aux catégories, ou des catégories remonter à la démonstration. Cette dernière voie est celle qu'a prise Aristote ; et, pour l'exposition de la doctrine, c'est en effet la plus aisée, et par cela même la plus instructive. Rationnellement, on pourrait tout aussi bien partir de la fin, c'est-à-dire, de la démonstration, seul objet que dans sa spontanéité l'esprit humain réalise, et qu'il exprime sans cesse par le langage d'une manière plus ou moins parfaite. C'est l'abstraction seule qui donne les mots avant le

raisonnement. Dans la réalité, c'est le raisonnement qui est la chose importante : les mots n'en sont que les matériaux, et la pensée le plus souvent ne s'y arrête point.

Quel est donc le vrai caractère des Catégories, et doit-on les renvoyer à la métaphysique ? Il doit être hors de doute que retrancher les Catégories sous ce prétexte ou sous un autre, c'est mutiler non pas seulement l'Organon, mais encore la logique. On ne le peut sans péril pour la science et la vérité, malgré ce qu'en ont pensé d'excellents esprits comme Vivès et Tennemann, et de nos jours, MM. Ritter et Hamilton. Les Catégories d'Aristote ont à toutes les époques joué un rôle considérable. Elles ont eu un grand renom, et saint Augustin raconte, dans ses Confessions, la naïve admiration qu'il avait d'abord conçue pour ce livre, dont ses maîtres lui parlaient avec tant d'ostentation et de pompe. Port-Royal témoigne qu'au XVIIe siècle encore, cette doctrine était entourée d'une sorte de mystère ; et aujourd'hui même, le mot de catégories a quelque chose d'obscur et de grave, que Kant n'a pas peu contribué à augmenter par les difficultés de sa propre théorie. Au fond, rien de plus simple et par cela même, rien de plus grand que les Catégories d'Aristote. Les mots pris isolément, sans combi-

naison, ne peuvent que représenter les choses : ils ne les affirment point ; ils ne les nient point : car c'est l'objet de la proposition. Mais il est évident qu'en classant les mots, on classe aussi les choses, par la liaison indissoluble qui unit les uns aux autres. L'esprit de l'homme a beau faire, c'est de la réalité qu'il part, même pour s'élever au-dessus d'elle, et pour la comprendre, avec toutes les facultés dont il est doué. Les commentateurs grecs, dont les discussions sur ce point ont été aussi longues qu'exactes, se sont accordés à le reconnaître. Oui, ce sont les mots dont il s'agit dans ce traité ; mais il s'occupe par là même des choses ; et la classification des choses serait fausse si celle des mots l'était d'abord.

Mais comment classer les mots? Ils ne sont guère moins nombreux que les choses, et l'on court grand risque de se perdre dans ce dédale, si l'on n'a tout d'abord un fil pour s'y retrouver. C'est à la réalité seule qu'il faut le demander, à la réalité, qui est le modèle dont le langage n'est que le reflet, dont les mots ne sont que le symbole. Que nous présente la réalité? Des individus, rien que des individus, existant par eux-mêmes, et se groupant, par leurs ressemblances et leurs différences, sous des espèces et sous des genres. Ainsi donc, en étudiant l'individu, l'être individuel, et

en analysant avec exactitude tout ce qu'il est possible d'en dire en tant qu'être, on aura les classes les plus générales des mots, les catégories, ou pour prendre le terme français, les attributions, qu'il est possible de lui appliquer. Voilà tout le fondement des catégories, et l'on peut ajouter que tout autre est ruineux, comme l'a bien fait voir la grande et infructueuse tentative de Kant. Il y a bien ici quelques traces de métaphysique; mais c'est qu'il est impossible qu'il n'y en ait pas. Les mots ne sont pas tous d'espèce identique : les nuances essentielles que l'analyse y distingue ont bien une cause, et cette cause n'est autre que la différence même des choses que les mots représentent. Il faut donc, même pour construire la logique pure, aller jusqu'à cette partie de l'ontologie sans laquelle la logique elle-même ne serait pas; et c'est là ce qui fait qu'Aristote ne place pas seulement les catégories en tête de l'Organon, mais qu'il les retrouve et les discute encore dans la Métaphysique, dans la Philosophie première ou science de l'être. Ce n'est pas, du reste, une classification des choses à la manière de celles de l'histoire naturelle, qu'il s'agit de faire en logique : c'est une simple énumération de tous les points de vue, d'où l'esprit peut considérer les choses, non pas, il est vrai, par rapport à l'esprit

lui-même, mais par rapport à leur réalité et à leurs appellations. « Au vrai, Aristote classe des idées », comme l'a très-bien dit M. de Rémusat (Essais de Philosophie, tom. 1, p. 367). Or, il distingue ici dix points de vue, dix significations principales des mots. Et la première, quelle est-elle? C'est celle-là même qui exprime l'existence, la première chose sans contredit que l'esprit découvre et observe dans l'individu, dans l'être quelconque qui tombe sous son regard. La catégorie de la substance est à la tête de toutes les autres, précisément parce que la première, la plus essentielle marque d'un être, c'est d'être. La substance précédera donc, et de toute nécessité, toutes les catégories. Cela revient à dire qu'avant tout, l'être est, l'être existe. Par suite, les mots qui expriment la substance sont antérieurs à tous les autres, et sont les plus importants. Il faut ajouter que ces mots-là participeront en quelque sorte, à cet isolement que les individus nous offrent dans la nature. Ils seront en eux et pour eux, comme les êtres, les individus, sont en soi et pour soi. Mais, de même que dans la réalité les individus subsistant par eux seuls, forment des espèces et des genres, qui ont bien aussi une existence substantielle, la substance se divisera de même en substance première

et substance seconde. Les espèces, les genres ne peuvent être sans les individus; les individus pourraient être sans former des espèces et des genres. Les mots qui représentent les individus ne pourront jamais que se servir à eux seuls; ils ne pourront servir à d'autres mots, c'est-à-dire, en être les attributs. Les mots, au contraire, qui représentent les espèces et les genres ne sont pas en soi et pour soi; ils servent à la substance première, aux individus, c'est-à-dire qu'ils peuvent leur être attribués. C'est que les espèces et les genres, s'ils expriment la substance, ne l'expriment pas dans toute sa pureté : c'est déjà de la « substance qualifiée », comme le dit Aristote.

Mais les mots n'ont-ils qu'à exprimer des substances individuelles, qu'à exprimer des espèces, ou des genres? Il n'y a bien dans la réalité que des individus et des espèces ou genres. Mais ces individus en soi et pour soi n'existent pas seulement : ils existent sous certaines conditions; leur existence se produit sous certaines modifications, que les mots expriment aussi, tout comme ils expriment l'existence absolue. Ces nouvelles classes de mots formeront les autres catégories, qui seront à la première, à celle de la substance, dans le rapport même où les modifications sont à l'individu modifié. Sans la catégorie de la sub-

stance, les autres ne sont pas, non plus que sans les individus il n'y a point de modifications; ou comme nous dirions aujourd'hui : point de phénomène sans sujet. La substance ne peut être considérée comme un accident de l'être : elle s'identifie avec lui. Les autres catégories, au contraire, ne sont que des accidents. Les accidents de l'être ne sauraient être sans lui; mais ils ne se confondent pas avec lui. Ces modifications, ces accidents de l'individu sont au nombre de neuf : Aristote n'en reconnaît pas davantage. Après la substance, après la notion d'existence substantielle, ce que l'esprit observe dans l'être, c'est sa quantité; car il n'y a pas d'être sans quantité. La quantité sera donc la seconde des catégories, et les mots qui l'expriment formeront la seconde classe générale des attributions. La troisième sera celle des mots qui expriment la relation, c'est-à-dire, le point de vue où l'esprit considère l'être en tant qu'il n'est ce qu'il est que par rapport à un autre. La quatrième sera celle de la qualité. Et viendront à la suite et par ordre, le lieu, le temps, la situation, l'état, l'action et enfin la passion. Voilà donc les dix catégories, les dix seules attributions possibles. Par la première, on nomme les individus, sans faire plus que les nommer; par les autres, on les qualifie. On

dit d'abord ce qu'est l'individu, et ensuite quel il est.

Ce sont là, bien qu'à un autre point de vue, les deux grandes catégories de Descartes, l'absolu et le relatif. (Règles pour la direction de l'esprit, règle 6, p. 226, éd. de M. Cousin.)

On comprend maintenant pourquoi les catégories ne peuvent ni se confondre en une seule ni rentrer les unes dans les autres. Elles s'appliquent toutes, y compris celle de la substance, à un terme commun, qui est l'être, et dans la réalité, un individu quel qu'il soit d'ailleurs. Mais l'être n'est pas le genre des catégories. Aristote l'a bien souvent répété : les catégories ne sont pas des espèces de l'être ; ce sont ses modifications. C'est là ce qui fait aussi que les catégories ne se communiquent point entre elles. Ainsi, le lieu ne peut pas se confondre avec la substance ; car le lieu dit que l'être est dans une certaine partie de l'espace ; la substance dit simplement ce qu'il est, et non point où il est. Et ainsi de toutes les autres.

Je ne veux pas défendre la division des catégories telle qu'Aristote l'a faite. Doit-on en reconnaître seulement dix, ou doit-on en compter davantage? Celles qu'il énumère sont-elles bien distinctes réellement comme il le croit, ou quel-

ques-unes ne sont-elles pas de simples répétitions, des doubles emplois? Cette discussion mènerait fort loin, et ce n'en est point d'ailleurs ici la place. Tout ce qu'il faut remarquer, c'est le principe général dont Aristote est parti. Ce principe est profondément vrai : c'est sur l'individu et l'individu seul qu'il faut construire les catégories ; c'est à une observation patiente et exacte de la réalité qu'il faut les emprunter. Ces catégories bien faites nous fourniront, sans aucune erreur possible, les classes générales des mots, que la proposition accouple, d'abord dans les relations même où la réalité les lui donne, et dont plus tard le syllogisme tire la science infaillible et éternelle de la démonstration.

Cette grande théorie d'Aristote est en admirable accord avec l'esprit humain lui-même. Toutes les langues, sans en excepter une seule, des plus barbares jusqu'aux plus parfaites, ont instinctivement distingué les sujets et les attributs, comme l'a fait le philosophe. Cette distinction qu'impose la nature elle-même constitue le jugement, la proposition; et les Catégories représentent fidèlement, du moins en ce point le plus grave de tous, d'abord la nature, et ensuite le langage, tel qu'il a été donné à l'homme de le faire.

Que dire maintenant de Bâcon, qui prétend que « Aristote a voulu bâtir un monde avec ses Catégories, que de ses Catégories il a voulu faire sortir le monde » ; et qui s'écrie, tout en se défendant de faire justice par la plaisanterie d'un homme investi, suivant lui, de la dictature en philosophie : « Quelle importance y a-t-il à ce qu'on ait posé comme principes des choses, la substance, la qualité et la relation? » (Nov. Organ., liv. 1, ax. 63, et Pensées et vues sur l'interprétation de la nature, XIII.) Que dire de Bâcon, qui ajoute que « Aristote impose à la nature même ses opinions comme autant de lois, et qu'il est plus jaloux en toutes questions d'imaginer des moyens pour n'être jamais court, et alléguer toujours quelque chose de positif, du moins en paroles, que de pénétrer dans la nature intime des choses et de saisir la vérité? » Que dire enfin de Bâcon quand il avance qu'Aristote n'a jamais consulté l'expérience pas plus pour sa dialectique que pour son Histoire des animaux, et que « au contraire, après avoir rendu arbitrairement ses décrets, il tord l'expérience, la gauchit sur ses opinions et l'en rend esclave? » Aristote a si peu voulu faire le monde avec ses Catégories, qu'il a fait au contraire ses Catégories avec le monde : et sa logique n'est pas moins une œuvre d'ob-

servation et d'expérience que son Histoire naturelle, sa Météorologie ou sa Politique. Bâcon est aveuglé par la haine : il est évident qu'il n'a pas compris ce qu'il attaque si faussement, et qu'il se rappelle tout au plus ce que l'école nommait l'arbre de Porphyre, dont Aristote certainement n'est pas coupable.

Kant, grand admirateur d'Aristote, n'est pas trompé par sa haine, mais il l'est par son propre système. Il a conçu les catégories tout autrement qu'Aristote ; il ne les a point prises pour les classes les plus générales des mots, et des choses représentées par les mots ; il en a fait les formes de l'entendement pur, les cadres dans lesquels les choses doivent venir se mouler pour être intelligibles. C'est un point de vue tout différent, et c'est en se plaçant ainsi au centre de l'intelligence toute seule, que Kant a prétendu juger une théorie qui n'a considéré que les mots, et les choses au travers des mots et des idées. Aussi son jugement sur les Catégories d'Aristote renferme-t-il presque autant d'erreurs que de pensées.

Kant commence par déclarer que « le but d'Aristote était le même que le sien, malgré toutes les différences que présente l'exécution. » Il n'en est absolument rien. Aristote n'a pas dit aussi longuement que le philosophe de Kœnigs-

berg ce qu'il voulait faire. On a pu même douter quelquefois du véritable objet des Catégories, parce qu'il ne l'a point assez nettement indiqué; mais cependant il dit en propres termes, dans la phrase qui résume la pensée générale de tout ce traité : « Les mots, quand on les prend isolé-« ment et sans combinaison entre eux, ne peu-« vent exprimer qu'une des dix choses suivantes : « la substance, la quantité, etc. » Rechercher les significations les plus générales des mots dans leur rapport avec les choses, est-ce le but de Kant? Les concepts purs de l'entendement, les formes nécessaires des jugements se confondent-elles avec les mots qui forment ces jugements, avec les choses que ces mots représentent? Kant ne l'accorderait pas certainement; son dessein est tout autre, en dépit de ses protestations. D'où vient donc qu'il a pu s'y tromper? c'est l'expression de catégories qui a fait ici toute son illusion. Il emprunte ce terme fameux à la langue péripatéticienne par une de ces « analogies de l'expérience », comme il dit lui-même, auxquelles les meilleurs esprits se laissent parfois aller. Les Catégories d'Aristote sont de la logique : celles de Kant se rapportent aussi à la logique : donc, elles sont toutes pareilles, du moins par le but qu'elles se proposent. Kant aurait pu tout aussi

bien confondre ses Idées de la raison pure avec les Idées de Platon, parce qu'il emprunte à Platon le terme d'Idées, non moins célèbre que celui de Catégories.

Kant ajoute que « c'était un dessein digne d'un aussi grand homme qu'Aristote de rechercher tous les concepts fondamentaux. » Et bien qu'Aristote n'ait jamais parlé de ce que Kant a nommé des concepts, Kant va le juger comme si Aristote était un de ses disciples, infidèle ou trop peu intelligent. « Aristote, dit-il avec une sévérité par trop magistrale, n'était guidé par aucun principe. » Entendez, par aucun des principes qui ont guidé l'auteur de la Raison pure. « Il prit les concepts comme ils se présentaient à son esprit. » Il serait curieux que Kant nous dît comment il a pris les siens, lui qui prétend ne pas les emprunter à l'observation empirique, et qui en fait une déduction purement transcendentale. Aristote a si peu pris les concepts comme ils se présentaient à son esprit, c'est-à-dire, confusément et pêle-mêle, qu'il leur a donné un ordre; et que, sans le moindre doute, la catégorie qu'il a placée la première, est en effet la première pour tout système qui ne se laisse point emporter aux chimères de la plus vide abstraction. « Il en rassembla d'abord dix qu'il appela catégories

ou prédicaments. » Il ne faut pas croire que Kant se borne ici à traduire le mot grec par un mot qui, en effet, en rend parfaitement le sens; il va plus loin; et la suite prouvera qu'il attribue formellement à l'auteur qu'il critique le mot de prédicaments, tout aussi bien que le mot original lui-même. Or, Aristote n'a jamais appelé les catégories prédicaments, attendu que prédicament est un mot latin, inventé même assez tard, et qui ne fut point connu dans les écoles latines des premiers siècles. « Dans la suite, il crut en avoir trouvé cinq autres. » Où Kant a-t-il trouvé, lui, qu'Aristote ait jamais ajouté cinq catégories aux dix qu'il énumère d'abord, et dont le nombre est toujours resté immuable dans son système? « Il les ajouta aux précédents sous le titre de post-prédicaments. » Post-prédicaments n'est pas plus une expression d'Aristote, que prédicaments lui-même. Et vraiment, en écoutant ces assertions tranchantes de Kant, que l'examen le plus superficiel du livre grec suffit pour renverser, on se demande si Kant a lu sérieusement Aristote, ou bien s'il ne le juge que sur des souvenirs effacés et complétement inexacts. Les post-prédicaments répondent à l'hypothérie des commentateurs grecs; c'est une division toute matérielle, faite pour la commodité de l'explication et de l'étude;

ce n'est pas un nom particulier que porte cette partie de l'ouvrage, un nom créé par Aristote, qui n'a pas même, sans doute, donné de titre général à son livre. Mais si l'on s'en fie à la parole de Kant, les catégories d'Aristote ne sont plus au nombre de dix; elles sont au nombre de quinze, ce que n'ont jamais su ni l'antiquité, ni le monde arabe, ni la scholastique, bien que tous trois aient donné à l'interprétation des Catégories des siècles de travail et des monceaux de commentaires. Mais Kant, dans ses théories spéciales, va jusqu'à quinze aussi, et il n'est pas fâché de retrouver cette ressemblance dans Aristote. « Sa liste, continue Kant, n'en resta pas moins imparfaite. » Ici, Kant a raison : mais le difficile n'était pas d'affirmer d'une manière toute générale, que le système d'Aristote présentait des imperfections; il eût mieux valu montrer l'origine et la nature de ces imperfections, et surtout le moyen de les éviter. « En outre, dit Kant, on y rencontre certains modes qui appartiennent à la sensibilité, *Quandò*, *Ubi* et *Situs*, de même que *Priùs* et *Simùl*. » D'abord *Priùs* et *Simùl*, n'ont jamais appartenu aux catégories d'Aristote; ce sont des post-prédicaments, pour parler comme le philosophe allemand; mais Aristote ne les a jamais rangés dans ses dix catégories. Que veut

dire Kant, lorsqu'il affirme que ces modes appartiennent à la sensibilité? Est-ce à la sensibilité pure, telle que lui-même la comprend quand il affirme que l'espace et le temps sont les formes pures de l'intuition sensible? Mais c'est là de la doctrine kantienne, et jusqu'à ce qu'on ait prouvé qu'Aristote ne cherchait que les purs concepts de l'entendement, on ne peut pas lui reprocher de faire entrer dans sa liste des catégories, des données sensibles, des données d'observation, les seules, sans contredit, sur lesquelles il ait eu dessein de construire son système.

« On y trouve aussi, poursuit Kant, un mode empirique, *Motus*. » Le mouvement, mode empirique suivant Kant, ne fait pas exception; tous les autres modes sont également empiriques pour Aristote. De plus, le mouvement est un post-prédicament, comme *Priùs* et *Simùl*, et n'est pas plus qu'eux compris dans les catégories. Aristote fait si peu du mouvement une catégorie à part, qu'il prétend au contraire que le mouvement s'applique aux catégories. C'est ce que Kant aurait pu conclure d'abord, de la place donnée au mouvement dans l'ouvrage même d'Aristote; c'est ce qu'il aurait pu voir, formellement exprimé plus d'une fois, dans la Physique et dans la Métaphysique.

Kant ajoute : « Tous ces modes évidemment

ne doivent pas trouver place dans la table des notions primitives de l'entendement. » Sans doute de l'entendement tel que Kant l'a fait : mais Aristote n'a jamais compris l'entendement de cette façon ; et, selon toute apparence, les abstractions de la Raison pure et le scepticisme de la Critique ne l'eussent pas beaucoup séduit.

Enfin, Kant termine en disant : « Il compte même des concepts dérivés, *Actio* et *Passio*, au nombre des concepts primitifs, et quelques-uns de ceux-ci ont été complétement oubliés. » On peut le croire sans peine, si les concepts primitifs sont ceux de Kant, comme naturellement Kant doit le supposer.

Kant s'est donc trompé sur les Catégories d'Aristote. Celles qu'il a tenté de leur substituer, forment-elles un système plus exact et plus vrai? Nous n'hésitons pas à soutenir que ce système n'est point pour l'exactitude et la vérité au niveau de celui du philosophe grec. Il faut reconnaître d'abord, répétons-le, que le point de départ est absolument différent. Kant ne recherche que les formes de l'entendement, Aristote qu'une classification des mots, et des choses dans leurs rapports avec les mots, et par suite aussi des idées. A quelle source Kant ira-t-il puiser? A une source tout empirique, malgré ses prétentions con-

traires. C'est d'après les jugements, et par une induction dont il ne nous donne pas le secret, qu'il inférera les formes, nécessaires selon lui, dans l'entendement, pour que ces jugements soient possibles. Quant aux jugements, c'est l'observation d'abord, et la réflexion ensuite, qui nous diront quel en est le nombre, quelles en sont les espèces diverses. Cette observation, Kant l'a-t-il bien faite? A-t-il analysé avec vérité les données que lui offrait la réalité, c'est-à-dire, le langage? La table des jugements, telle qu'il l'a tracée, est là pour répondre. Les jugements, selon Kant, se partagent en quatre grandes classes, la quantité, la qualité, la relation et la modalité. Chacune de ces grandes classes se sousdivise elle-même en trois espèces de jugements, ni plus ni moins. En tout, douze espèces de jugements, et par conséquent douze formes de jugements, c'est-à-dire, douze catégories de l'entendement, sans lesquelles les jugements ne pourraient se former. Or, ces jugements d'espèce prétendue diverse, ces jugements à divisions si parfaitement symétriques, c'est Kant qui les invente. Il distingue des choses qui évidemment se confondent, qui sont évidemment identiques. Son jugement limitatif, tel qu'il l'imagine, est absolument le même que le jugement négatif, dont il prétend toutefois

le séparer. Qui jamais a ouï parler de jugements problématiques, assertoriques, apodictiques? On ne voit pas pourquoi Kant n'en aurait pas énuméré bien d'autres encore. Sa fécondité n'était pas épuisée, et il est difficile de dire pourquoi elle s'est arrêtée dans de si étroites limites. Créer des distinctions verbales ne lui coûtait en rien ; il aurait pu les multiplier bien davantage encore, sauf à ne décrire qu'un pays chimérique, et à faire le roman de la raison pure, au lieu d'en faire la véritable histoire. Kant, se jetant, ou croyant se jeter en dehors de tout empirisme, ne pouvait que marcher à des abîmes; et sa table des catégories, la seule partie de son grand ouvrage dont nous ayons à nous occuper, ne semble qu'une longue erreur, témoignage d'une rare puissance d'esprit, d'un esprit bien sûr de lui-même, mais bien peu sûr des matériaux qu'il emploie, ne cherchant ni d'où ils viennent, ni ce qu'ils valent. La Critique de la raison pure est certainement une grande tentative, quoique après soixante ans à peine, il en reste aujourd'hui bien peu de chose. On essaiera plus loin de l'apprécier dans sa pensée générale. Mais en ce qui concerne les catégories, il faut dire qu'elles sont aussi loin de celles d'Aristote que l'imagination l'est de la réalité. Les catégories de Kant

ne provoqueront pas les études et les travaux que durant tant de siècles ont produits celles de son devancier.

Cependant il est dans le système d'Aristote un point de la dernière importance, où son génie pâlit, et où Platon son maître, et Kant même, pourraient lui en beaucoup apprendre; c'est la théorie de l'universel.

Il est facile de voir tout ce que cette question a de grave d'abord par elle-même, et surtout dans la doctrine aristotélique. L'entendement arrive, sans aucun doute, à des notions universelles d'une évidence entière, éclatante, et qui projettent leur lumière propre sur toutes les autres parties de la connaissance. Ces notions universelles sont les principes dans le syllogisme, et dans les catégories ce sont les termes généralissimes, les idées d'espèces et de genres, que les Scholastiques ont nommés les universaux, et dont la nature équivoque a donné naissance à ce long débat du réalisme et du nominalisme. Aristote ne s'est point demandé dans les Catégories d'où venaient ces termes universels. Mais en terminant sa logique pure, à la fin de la Théorie de la démonstration ou Derniers Analytiques, il a esquissé en quelques traits la formation des principes dans l'entendement. Le problème, du

reste, est le même pour les universaux proprement dits et pour les principes. Bien résolu pour les uns, il l'est également pour les autres. Dans une science qui n'a pas d'autre but que la démonstration, et qui n'étudie tout le reste qu'en vue de ce seul objet, l'origine des principes et leur rôle dans l'entendement, est une question capitale. Il ne suffit pas de dire exactement les règles qu'on doit suivre, pour arriver du principe évident dont on part, à la conséquence que l'on cherche. Il ne suffit même pas d'énumérer scrupuleusement tous les caractères que ce principe doit avoir par lui-même, pour que la conclusion qui en sort soit démontrée. Il faut en outre savoir comment ce principe s'est formé, et comment il s'est imposé à l'esprit. Bien plus, il serait encore possible, par des règles sages et circonspectes, d'apprendre à l'esprit à ne recevoir que des principes vrais, et à se défendre des principes faux. Aristote a essayé seulement de nous montrer comment les principes, vrais ou faux, se forment en nous. Quant à la seconde partie de la recherche, il l'a négligée, et c'est justement par cette lacune de son système que s'est plus tard introduite la réforme, tentée par Bâcon après tant d'autres, tout partisan qu'est Bâcon de la théorie aristotélique de l'universel, et réalisée seulement par

Descartes. Voilà donc dans la doctrine de l'universel, telle qu'Aristote l'a comprise, une très-grave omission, et l'on verra bientôt comment l'esprit humain a essayé de la combler, en reprenant les indications de l'école socratique et platonicienne. Mais Aristote pourrait jusqu'à un certain point, renvoyer cette portion de la théorie à l'art, qu'il n'a point traité dans toute son étendue, et relever peut-être par cette haute fonction la Dialectique qui, comme il le proclame lui-même, « investigatrice de sa nature, nous ouvre la route « vers les principes des sciences. » (Topiques, liv. 1, ch. 2, § 6), et « est commune à toutes les « sciences sans exception. » (Derniers Analytiques, liv. 1, ch. 11, § 6). Il pourrait jusqu'à un certain point, dans le domaine de la logique pure, répudier une question qui en sort et qui l'excède. Mais dans cette partie de la théorie de l'universel qu'il a cru devoir traiter, est-il à l'abri de toute critique? a-t-il vu la vérité, comme dans le reste de l'Organon? Voilà ce qu'on peut justement lui demander.

Ici, la pensée d'Aristote revêt une forme indécise, comme il arrive à toute pensée obscure et trop peu arrêtée. Les principes viennent de la sensation, et c'est l'induction qui les transmet à l'entendement, lequel est seul en relation avec

eux. La connaissance des principes est tout autre que la science donnée par la conclusion; car cette science dérive des principes, et les principes ne dérivent pas d'elle. Mais comment les principes viennent-ils de la sensation? Aristote répond à ceci par une comparaison, lui qui d'ordinaire s'en défend avec tant de soin, et qui proscrit rigoureusement la métaphore dont il trouvait peut-être que son maître avait abusé. « Ce qui se passe dans l'entendement, selon lui, ressemble beaucoup à ce qui se passe dans la déroute d'une armée. Si, au milieu du désordre, un fuyard s'arrête, un autre s'arrête aussi, puis un troisième, puis encore d'autres à la suite, et bientôt les rangs se reforment, et l'ordre entier de la bataille se rétablit. » De même dans l'entendement, une première sensation venue d'un individu quelconque y laisse une trace; c'est un premier temps d'arrêt; une seconde sensation, toute pareille à la première, y laisse une trace analogue, plus marquée sans doute; puis une troisième, puis une quatrième; et ces marques toujours identiques, puisqu'elles viennent toujours d'individus qui spécifiquement n'offrent pas la moindre différence, forment enfin dans l'entendement la notion universelle, c'est-à-dire, un principe. Le procédé de l'entendement est dans ce cas ce qu'on

appelle l'induction (Derniers Analytiques, liv. II, ch. 19, § 7, à la fin). C'est l'induction qui nous donne les principes, en aidant l'entendement à élever les faits particuliers jusqu'à la hauteur d'une notion universelle. Mais comme c'est la sensibilité seule qui nous révèle les faits particuliers, Aristote n'hésite pas à dire que « c'est de la sensation uniquement que vient la connaissance des principes. » Les principes ne naissent pas spontanément en nous, et encore moins sont-ils innés dans l'âme, comme Platon l'avait toujours soutenu; et la preuve, c'est que nous ne les connaissons pas avant que la sensation ne les ait formés; et qu'il serait également absurde, et de penser que, tout en ayant ces principes en nous, nous les ignorons cependant, et de penser que nous les tirons d'autres principes plus notoires, sans qu'il y ait de limite à cette génération de principe par des principes.

Tels sont les traits les plus saillants de la théorie de l'universel dans Aristote. Est-elle suffisante? et quel en est le vrai caractère? On ne peut pas dire que cette théorie soit purement sensualiste; car, en voulant tirer tout de la sensation, Aristote n'en fait pas moins une part très spéciale à cette faculté de l'intelligence qu'il appelle l'entendement. Il n'en donne pas moins à

cette faculté cette énergie particulière de retenir tout au moins les traces des faits particuliers, et de convertir leur multiplicité variable en une unité indivise qui ne peut plus changer. Ce n'est point là une sensation transformée, comme a pu l'entendre plus tard l'école condillacienne. A côté de la passivité évidente de l'intelligence, il y a certainement aussi une activité sur laquelle Aristote n'insiste pas assez, mais qu'il n'omet point. Si cette théorie n'est pas sensualiste, on peut bien moins encore soutenir qu'elle soit spiritualiste. Il faut réserver ce nom pour les systèmes qui, tout en admettant l'élément empirique de la connaissance, déclarent nettement que cet élément ne suffit pas, et qu'il faut que l'esprit le complète en lui en adjoignant un autre. La pensée d'Aristote n'est ni sensualiste tout à fait, ni assez spiritualiste. Elle est équivoque, et elle est déjà sur la pente où quelques-uns de ses successeurs ne sauront point se retenir, et où se précipitera plus d'une école en invoquant, bien qu'à tort, le grand nom du péripatétisme *.

Certes, on peut blâmer Aristote d'être resté indécis sur un pareil problème. Il devait se pro-

* Le fameux axiome « nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu, » n'est pas d'Aristote, malgré les autorités sans nombre, et dont quelques-unes sont assez graves, qui l'ont affirmé.

noncer positivement, et ne point laisser l'ombre même du doute. Platon est en ceci infiniment supérieur. Il serait difficile de défendre la théorie des Idées tout entière telle qu'il l'a faite, dans sa partie mythique aussi bien que dans sa partie purement logique et réelle. C'est un parti très-violent à prendre, et que Socrate ne prend pas sans un peu de doute et d'ironie, que de supposer à l'âme une vie antérieure d'où elle a rapporté de son commerce avec la véritable essence des choses, ces notions universelles dont elle ne voit en ce monde, par l'entremise mensongère des sens, que des cas particuliers et périssables. Mais du moins si c'est une résolution extrême, en admettant que la vraie pensée du philosophe ait besoin de ce complément, c'est une résolution qui ne laisse point la plus légère incertitude; c'est du courage métaphysique si jamais il en fut. Platon, il est vrai, ne va jusque là que sous la protection d'un mythe, comme l'a montré M. Cousin (Nouv. fragm. philosophiques, Examen d'un passage du Ménon, p. 198, 1re édit.), et cette condition de la réminiscence n'est pas indispensable à la théorie même des Idées, représentant dans leur admirable hiérarchie l'ordre divin des choses. Mais ceci même prouve que Platon n'hésite pas le moins du monde : Non, la sensation,

le particulier, ne suffit pas à donner l'explication complète de la science ; l'universel, sans qui la science n'est rien, vient de l'âme, il est en elle ; la sensation particulière ne fait que l'y réveiller ; elle ne l'y met pas ; il y était peut-être avant cette vie, il y était peut-être dès l'éternité.

En un sens, Kant a résolu la question à peu près comme Platon. Il ne remonte pas, avec les traditions pythagoriciennes et orphiques, jusqu'à la vie antérieure de l'âme, pour expliquer la science qu'elle a dans celle-ci. Il ne dirait même pas allégoriquement avec Ménon, que la science n'est que réminiscence, ne faisant par-là que reculer la difficulté sans la résoudre. Mais il croit tout aussi fermement que Platon, que la sensation ne suffit pas à expliquer la connaissance, et que la partie la plus importante de cette connaissance ne vient pas de la sensibilité. Il distingue admirablement, dans tout acte de l'intelligence, la matière et la forme, la matière qui vient du dehors, la forme qui vient de l'intelligence elle-même. Sans la matière, la forme est vide et n'est qu'une puissance inféconde. Mais la matière sans la forme est une puissance indéterminée, obscure, une sorte de néant inintelligible. Kant a peut-être outrepassé les justes bornes que la raison pouvait ici se prescrire. Dans cette délicate

et si nouvelle description de l'entendement pur, il a bien pu prendre de simples apparences pour des réalités, imaginer des êtres que lui seul a connus et que lui seul connaîtra, créer des fantômes que l'observation ne peut plus retrouver. Mais son point de départ n'en est pas moins admirablement juste. L'esprit apporte dans l'acte de la connaissance une part incontestable. Elle est un des deux termes sans lesquels la science ne serait pas. Quelle est cette part de l'entendement? jusqu'où s'étend-elle? et que pouvons-nous en savoir? Voilà ce que personne, depuis Platon, ne s'était demandé aussi nettement que Kant l'a fait : voilà le grand problème que Kant s'est posé. Il ne l'a pas résolu complétement; surtout, il ne l'a pas résolu avec assez d'ordre et de méthode. Mais c'était beaucoup que de le discuter dans ces termes, et sa tentative, toute imparfaite qu'elle est sur bien des points, a suffi pour lui assurer une place éminente en philosophie.

Kant et Platon ont donc constaté que l'universel, tel que la science l'exige, ne peut pas venir exclusivement des sens. La sensibilité conserve pour l'un et pour l'autre une importance égale à celle de l'esprit; car elle n'est pas moins nécessaire que lui à la science, soit pour la ré-

veiller en nous, comme le veut le philosophe grec, soit pour l'y mettre en action et la compléter, comme le veut le philosophe de Kœnigsberg. Mais la sensibilité, toute nécessaire qu'elle est, n'est pas seule à l'être, et réduite à ses propres forces, elle est absolument impuissante, tout comme le serait l'esprit avec les facultés qu'il possède, si rien ne venait du dehors le tirer de son oubli ou de son inactivité. Pour Aristote, au contraire, la sensibilité semble être à peu près tout; elle donne tous les éléments sans exception, et le rôle de l'esprit se borne à unifier ce qu'il y a d'identique et d'indifférent, dans toutes ces impressions que les objets particuliers viennent faire sur lui. L'entendement est presque entièrement passif pour Aristote; pour Platon, il est surtout actif; pour Kant, il est plus actif que passif.

Quant à nous, qui sortons à peine de ces grandes discussions de l'école sensualiste et de celle qui l'a renversée, nous devons savoir mieux que qui que ce soit ce qu'il faut penser de cette question. Les efforts qu'a faits l'école de la sensation, pour faire sortir de la sensation la science tout entière, ont été radicalement vains; et sans recourir aux lumières que l'antiquité nous avait laissées sur ce point, l'école Écossaise et Kant

avaient démontré, presqu'à la fois et par des moyens très-divers, comme on l'a fait bien mieux encore après eux, que la sensation ne pouvait rendre compte de la connaissance, et qu'en ceci du moins Platon avait eu pleine raison, et contre les sophistes de son temps, et contre les tendances de son disciple.

Il est vrai qu'Aristote ne s'est pas laissé emporter aux erreurs qui plus tard sont sorties de ses principes. Mais Platon non plus que Kant n'ont point exagéré leurs propres doctrines. Le mysticisme alexandrin, l'idéalisme de Fichte, n'appartiennent pas plus à Platon et à Kant que le sensualisme n'appartient à l'auteur de l'Organon. Platon, Aristote, Kant, avaient tenté, chose si délicate, de tenir une équitable balance entre l'esprit et la sensibilité. Aristote avait incliné vers celle-ci : Platon et Kant avaient incliné tous deux vers l'esprit. Des disciples sont venus, pour les uns et les autres, accumuler des conséquences que ces sages génies n'avaient pas prévues, et qu'ils auraient certainement désavouées, comme Kant n'a pas manqué de le faire. Mais l'histoire de la philosophie, juste comme elle peut l'être de nos jours, laisse à chacun ses fautes, et tout en montrant le germe de celles qui ont été commises, elle n'en distingue que plus soigneusement ce

germe des fruits parfois blâmables qu'il a portés. Platon et Kant ont toute raison contre Aristote : l'universel, de quelque façon qu'on le considère, ne peut du tout sortir du particulier. Un nombre de faits particuliers, même infini, ne peut jamais donner légitimement une notion universelle, un principe ; et il faut reconnaître ici sans hésiter qu'à l'élément sensible s'ajoute un élément tout à fait distinct, supérieur, puisque la science cherche surtout l'universel, tout le monde en tombe d'accord, et que cet élément distinct et supérieur ne vient que de l'entendement.

On conçoit du reste comment même une erreur sur ce point fondamental, n'entraînait pour ainsi dire aucune conséquence fâcheuse dans le système d'Aristote. Il pouvait se tromper sur l'origine et la formation des principes, sans que la théorie de la déduction, qui apprend à tirer une conclusion d'un principe, fût altérée en rien. Le principe étant donné, avec les caractères indispensables qui le font ce qu'il est, on peut faire voir avec pleine vérité, et Aristote l'a fait ainsi, comment le syllogisme l'emploie pour parvenir à la science démontrée. D'où vient ce principe? c'est une question tout autre, dont la solution n'importe pas à la première, et qui sans péril peut être tranchée faussement. La théorie de l'universel,

telle qu'Aristote l'a comprise, est une imperfection grave dans l'ensemble de son système; ce n'en est pas une dans la doctrine de la démonstration, la seule dont s'occupe l'Organon.

Voici donc les grands caractères sous lesquels nous doit apparaître aujourd'hui la logique péripatéticienne :

1° Dénombrement vrai des parties essentielles qui composent la logique pure;

2° Classification vraie de ces parties dans leurs rapports de succession nécessaire, depuis les Catégories jusqu'aux Derniers Analytiques, depuis les mots, éléments de la proposition, jusqu'au syllogisme démonstratif;

3° Vérité complète des détails, malgré des obscurités, et parfois un peu de désordre ;

4° Lacune dans la théorie de l'universel, qui n'importe que très-peu à la science de la déduction, comme Aristote l'a faite, mais qui importe beaucoup dans la pratique pour la recherche de la vérité, seul objet que poursuive l'esprit humain;

5° Enfin, division vraie de la logique en deux parties principales, la science et l'art, ce dernier peut-être n'ayant pas été vu dans toute sa portée, et pouvant recevoir par une théorie nouvelle sur

l'acquisition réelle des principes, des développements qui dépasseraient de beaucoup la science aristotélique, et lui donneraient pour auxiliaire et complément, une sorte de dialectique analogue en plusieurs points à la Dialectique platonicienne qu'Aristote a trop dédaignée.

Tels sont, au point de vue où nous pouvons aujourd'hui nous placer, les mérites et les défauts que l'Organon doit avoir pour nous; tels sont les résultats incontestables qu'il a conquis et qu'il nous transmet; telles sont les lacunes qu'il nous laisse à combler.

De nos jours, au milieu du XIXe siècle, éclairés par les efforts des deux siècles qui le précèdent, nous pouvons savoir avec d'autant plus d'exactitude ce que réclame l'esprit nouveau, que la réforme a déjà traversé plusieurs phases. De Ramus jusqu'à nous, de l'ardeur un peu aveugle, toute noble qu'elle était, de la Renaissance, à cette calme impartialité de notre temps, de ces pressentiments fort louables, mais indécis, à cette assurance réfléchie de notre âge qui a ses desseins et qui y marche résolument, il y a loin sans doute. Mais enfin c'est le XVIe siècle avec ses erreurs, c'est le XVIIe avec sa méthode, c'est le XVIIIe avec les conséquences tirées de cette mé-

thode, qui nous doivent instruire. Ramus et Bâcon, Descartes surtout, nous doivent apprendre ce que la logique d'Aristote peut être pour nous, l'estime que nous lui devons accorder, l'usage que nous en pouvons faire, et les parties nouvelles que nous lui pouvons ajouter. Recueillons ces utiles enseignements d'un temps qui se rapproche du nôtre en ce qu'il l'a préparé. Demandons à l'histoire, avec tout le passé, ce que nous aussi nous pouvons attendre de ce vénérable monument qu'il a légué à notre pieuse admiration. Le passé non plus n'a pas cru qu'il dût s'en tenir à la logique d'Aristote; il a essayé de la refaire d'abord, puis de la remplacer; il n'a pu ni l'un ni l'autre; nous ne le pourrons pas plus que lui; mais il nous apprendra, sinon à la détruire, puisqu'on ne peut détruire la vérité, du moins à la compléter et à l'accroître.

Il faut bien voir ce qu'était au XVIe siècle la tentative de Ramus, si fatale pour lui, qui ne fut point absolument stérile pour la postérité, mais qui marqua bien plutôt un généreux projet qu'elle n'accomplit une vraie réforme. Le joug d'Aristote, tel que la Scholastique l'avait fait sur son déclin, était devenu intolérable pour tous les esprits indépendants. La fin du XVe siècle appelait une révolution en philosophie tout aussi bien

que dans la foi. Les novateurs religieux ne prirent pas même les devants sur les novateurs philosophiques; mais, par la nature des questions, ils arrivèrent plus vite à un éclat, et le combat qu'ils devaient soutenir fut plus tôt et plus sérieusement engagé. Mais dans le domaine de la science, si les révolutions sont plus lentes, elles sont aussi beaucoup plus profondes et plus durables. Aristote y dominait sans partage; et même lorsque l'antiquité mieux connue vint apporter, à côté de cette grande autorité, des autorités nouvelles, celle-là n'en resta pas moins la plus puissante de toutes. Dans la science aussi bien que dans la foi, les principes étaient donnés; l'esprit humain devait les recevoir et s'y soumettre. Aristote était devenu comme un prophète, presque un évangéliste; son texte n'était guères moins sacré que la Bible même, et le maître de l'École était certainement beaucoup plus respectable pour ses partisans qu'un père de l'Église. On pouvait discuter saint Augustin, saint Thomas; on ne discutait pas Aristote, on le citait. Il faut ajouter que cet Aristote si vénéré ressemblait fort peu à celui que nous connaissons. Cinq ou six siècles d'études patientes, mais peu éclairées, l'avaient étrangement défiguré; et sous le costume dont les commentaires et les interprétations de tout

ordre l'avaient couvert, il était presque méconnaissable. Pour les esprits vraiment libres, et qui avaient l'instinct des besoins nouveaux, il y avait un double inconvénient dans cette superstition philosophique. D'abord, il leur répugnait comme à tout philosophe de subir un joug autre que celui de la raison, quelle que fût la main qui l'imposât; puis ensuite, ce joug qu'on prétendait leur imposer était injustifiable. L'aristotélisme tel qu'on l'enseignait alors, n'était guères qu'un amas confus de formules sans vie, dont l'esprit s'était retiré. Il y avait donc ici deux choses à faire : repousser l'Aristote de la Scholastique, et briser une vaine idole; en second lieu, pousser jusqu'au véritable Aristote, l'étudier en lui-même, et le mesurer avec impartialité aux besoins et aux lumières du siècle. Ces deux parties de la tâche furent accomplies successivement par les novateurs, avec plus ou moins d'audace et de succès, avec plus ou moins d'impartialité et de raison. Mais que d'obstacles ils rencontrèrent et que le destin de quelques-uns fut déplorable ! Les persécutions acharnées, les tortures, la mort, voilà ce qu'on opposa, durant près d'un siècle, aux réformateurs en philosophie, tout comme on l'opposait, en France surtout, aux réformateurs en religion. Ramus a été l'une des victimes les plus

regrettables et certainement les plus innocentes. Il attaqua le système entier d'Aristote ; il consacra sa vie presque entière à le discuter et à le contredire, et ce fut surtout à la logique qu'il s'attacha. Mais au fond, il n'en avait pas moins d'admiration pour celui dont il se faisait l'adversaire, et souvent même il alla jusqu'à prendre sa défense contre des critiques injustes et passionnées. Si donc il apportait dans la lutte beaucoup d'ardeur, et par suite un peu d'aveuglement, il y apportait aussi la plus parfaite loyauté, et sa discussion n'eut jamais cette violence que Nizzoli, Patrizzi et tant d'autres firent éclater dans les leurs. Mais Ramus avait le malheur d'être le premier qui montait à ce rude assaut, et il eut le sort de presque tous les gens de cœur : il fut tué aux premiers rangs.

Comment Ramus engagea-t-il le combat? Par une faute assez grave. Sans parler de ses épigrammes perpétuelles, et aussi inutiles que dangereuses, contre les aristotéliciens de son temps, il cherche d'abord à prouver qu'Aristote n'est pas l'inventeur de la logique ; il remonte jusqu'à Prométhée, chez les Grecs, et Noë, chez les Hébreux, pour découvrir la source de la science ; et avec la manie d'érudition bizarre dont son goût aurait dû le défendre, il en appelle à la fois, pour prou-

ver ce paradoxe, à un passage du Philèbe de Platon, et à un passage de l'Exode de Moïse. Il fallait laisser l'invention de la logique à l'auteur de l'Organon, ou découvrir quelque grand monument logique antérieur à l'Organon même. Jusque-là, c'était une injustice criante de dépouiller Aristote d'une gloire incontestable. Mais quelle est d'ailleurs la pensée de Ramus? Il connaît admirablement Aristote; c'est directement sur les textes longtemps étudiés et professés, qu'il le juge et le combat. Il montre parfaitement à ses adversaires qu'ils ne le connaissent pas aussi bien que lui, sous le vêtement emprunté qu'ils lui donnent. Mais il a la prétention assez singulière de refaire Aristote avec Aristote lui-même. Il critique l'Organon pied à pied. Chaque partie, chaque livre, chaque section, chaque paragraphe, lui offrent l'occasion des remarques les plus sagaces, si ce n'est les plus sensées. Mais tout en renversant l'édifice pièce à pièce, il veut le reconstruire avec les mêmes matériaux. Il ne propose pas même d'en changer l'ordre. Seulement il veut comprendre Aristote, non pas autrement que ne le comprenaient ses commentateurs, ce qui était fort louable, mais autrement qu'Aristote lui-même ne s'est compris. Il s'appuie d'abord sur l'Organon, puis sur les autres ou-

vrages du philosophe, et il en tire une doctrine qu'il prétend plus aristotélique que la doctrine notoire d'Aristote. Ainsi il cherche à prouver que, selon Aristote, l'objet de la logique n'est pas la démonstration, malgré ce qu'en disent aussi formellement que possible les Analytiques; et que la logique, en recourant aux vrais principes aristotéliques, que Ramus seul connaît apparemment, est l'art de bien disserter (*ars benè disserendi*), comme la grammaire est l'art de bien parler, et la rhétorique l'art de bien dire.

C'est que Ramus a un système de logique qui lui est personnel, et il le retrouve là où il n'est pas. Telle est la cause de son illusion. Et ce système, quel est-il? Une division nouvelle de la logique en deux parties, qu'Aristote lui-même indique, si toutefois l'on en croit Ramus, et que Cicéron a pratiquée. Ces deux parties sont l'invention des arguments et la disposition de ces arguments. C'est une sorte de topique fort écourtée que Ramus essaie de faire, et rien de plus; et la dernière portion de sa dialectique, consacrée au jugement, reproduit toute la théorie du syllogisme, et donne sur la méthode quelques conseils très-vagues, qui ne sont pas faux certainement, mais qui sont à peu près stériles. Cet essai d'une dialectique nouvelle, est ce qu'on a plus tard ap-

pelé le Ramisme. Cette doctrine inféconde et insuffisante, n'a exercé aucune influence sur les écoles en France, à plus forte raison sur la direction générale des esprits. Elle se développa quelque temps dans les universités protestantes; mais elle y fut bientôt étouffée par le péripatétisme réformé de Mélanchthon.

Ramus a donc, malgré sa science réelle, malgré le zèle le plus courageux, complétement échoué. Il n'a point ébranlé la logique d'Aristote, et ses attaques n'ont pas porté. A la science péripatéticienne, il ne pouvait substituer une science meilleure. Tout ce qu'il avait démontré, c'est que la logique, telle qu'on l'enseignait, n'était point du tout, comme on le croyait généralement, la maîtresse des sciences, et qu'elle était profondément inutile aux affaires et à la vie. La chose est pour nous parfaitement évidente; elle ne l'était pas du tout au temps de Ramus, et le pédantisme aveugle de l'École allait alors jusqu'à vouloir soumettre aux règles abstraites de la logique, tous les développements de l'intelligence, tous ses actes et toutes ses applications. Aussi Ramus avait-il mille fois raison, quand il disait de ses adversaires : « Ils n'ont jamais « regardé leurs règles qu'à l'ombre des disputes « de l'École; ils n'ont jamais amené la logique à

« la poussière, au grand soleil de l'usage de « chaque jour; ils ne l'ont jamais appelée à la « bataille des exemples humains. » Puis il ajoutait que les règles de la vraie logique devaient être tirées de l'expérience toute seule, que c'était dans les œuvres des poëtes, des orateurs, des philosophes, de tous les hommes, en un mot, qui raisonnent bien, qu'il faut les aller puiser; et que les principes de la logique, comme ceux de toutes les autres sciences, ne pouvaient être étudiés que dans la pratique, c'est-à-dire, dans cet usage naturel de la dialectique qui est commune à tous les hommes. C'était là des idées assez peu justes, et qui ne méritaient pas d'être plus fécondes qu'elles ne l'ont été. Ramus n'avait eu que de l'audace; il lui aurait fallu du génie. Il avait bien senti la nécessité d'une révolution; il n'avait pas compris les moyens de la faire; et le but auquel elle devait tendre restait complétement obscur pour lui. Aussi l'École n'en continua pas moins ses travaux, sans leur donner plus d'utilité pratique; et Montaigne, excellent juge, si ce n'est de la science en elle-même, du moins des résultats qu'on prétendait si vainement en tirer, pouvait demander encore trente ans après Ramus : « Qui a pris de l'entendement en la lo- « gique? Où sont ses belles promesses? » Il pouvait

se moquer de « ces escoles de parlerie, de ces or-« donnances logiciennes et aristotéliques, de ce « bastelage, » qui rappelle « les joueurs de « passe-passe. » Il pouvait surtout en dédaignant, tout comme Ramus, le pédantisme des écoles s'en référer à « cette escole d'inquisition, » qui est le monde. Ramus n'avait donc rien changé. Il avait payé sa témérité de son sang; mais son martyre n'avait pu donner à ses doctrines une puissance qu'elles n'avaient pas. Il y avait bien à créer une méthode nouvelle, comme il l'avait pressenti. Mais cette méthode, quelle était-elle?

Bâcon, cinquante ans après Ramus, crut l'avoir trouvée, et la philosophie crut aussi, durant quelque temps, que Bâcon avait résolu le grand problème. Il n'en était rien pourtant, malgré les éloges un peu trop généraux, que, même encore aujourd'hui, la science adresse quelquefois à Bâcon. Il est fort loin de connaître Aristote, comme le connaissait Ramus, qu'il traite cependant « de repaire d'ignorance, » qu'il traite même de « pernicieuse lèpre en littérature, » en compagnie, il est vrai, de saint Thomas, de Duns Scot et de leurs adhérents. Il ne définit que très-imparfaitement la théorie du syllogisme; car il soutient « que l'art de juger par syllogisme, est l'art de ramener les propositions aux principes à

l'aide des moyens termes, » tandis qu'au contraire le syllogisme descend des principes aux conclusions. Il se plaint peut-être avec plus de justesse, « que la logique de son temps veut tout gouverner par le syllogisme, et qu'on l'applique à toutes les sciences sans exception. » Le syllogisme est, selon lui, un instrument trop faible et trop grossier pour pénétrer dans les profondeurs de la nature; il peut tout sur les opinions, et rien sur les choses. En conséquence, Bâcon déclare que la logique reçue est inutile à l'invention des sciences; ce qui était parfaitement vrai. Puis, oubliant qu'il a dit quelque part que « le syllogisme est une méthode qui sympathise admirablement avec l'esprit humain, » il dresse en quelque sorte un réquisitoire, comme il savait les faire, contre le syllogisme, et il conclut sans pitié au bannissement, ou mieux, à la mort. « Je rejette, dit-il dans la préface de l'*Instauratio magna*, toute démonstration qui procède par voie de syllogisme, parce qu'elle ne produit que confusion, et fait que la nature nous échappe des mains. » Et la haute probité de Bâcon, que l'histoire et la sentence du parlement anglais nous apprennent à bien connaître, toute révoltée de la fraude que cache toujours le syllogisme, en est émue et s'écrie : « Il y a ici de la supercherie :

repoussons le syllogisme : » de la science seulement; car Bâcon lui laisse « sa juridiction dans le domaine des arts populaires qui roulent sur l'opinion. » Et ces arts populaires que le philosophe livre sans regrets aux lumières sèches, *lumen siccum*, de la logique, veut-on savoir quels ils sont? C'est la morale, la politique, la législation et la théologie même. Bâcon ne songe qu'à la physique, à la science de la nature, le seul objet qui l'ait vraiment préoccupé.

L'ostracisme porté contre le syllogisme ne va pas toutefois jusqu'à frapper la logique elle-même. Bâcon, du moins, annonce, à la place de la logique vulgaire, une logique qu'il appelle véritable, et « qui doit entrer dans les différentes provinces des sciences, avec des pouvoirs beaucoup plus étendus que ceux dont les principes sont revêtus. » Cette logique souveraine ne fera pas seulement des principes nouveaux, mais elle forcera les anciens principes, « les principes putatifs, » à comparaître devant elle et à lui rendre des comptes. Cette méthode, incomparable par les résultats qu'elle promet avec tant de fracas, c'est, on le sait, l'induction, le nouvel organe que Bâcon prétend donner à l'intelligence. Il ne l'a jamais décrite d'une manière suffisante, dans aucune de ses œuvres; il y est vingt fois revenu

dans des ébauches toujours imparfaites; mais sa pensée, bien qu'il faille la rétablir d'après tous ces fragments, quand on veut la bien comprendre, est assez claire pour qu'on ait pu et qu'on puisse encore parler d'une méthode de Bâcon. L'induction de Bâcon n'est pas chose aussi nouvelle qu'il l'a cru. L'induction est d'abord un procédé tout aussi essentiel à l'esprit humain, que le procédé contraire, c'est-à-dire, la déduction. L'esprit humain part des faits particuliers pour s'élever à des lois générales, à des principes, et il descend des principes à des conséquences particulières. Les deux mouvements sont aussi nécessaires l'un que l'autre; ils ont toujours existé, ils existeront toujours; ils sont la perpétuelle oscillation de l'intelligence. Il n'y a donc point ici de « nouvel organe, » quoi qu'en ait pu dire Bâcon, quoi qu'en aient pensé tant d'autres après lui. C'est que Bâcon dédaigne profondément ce qu'il appelle l'induction ordinaire; ce n'est, selon lui, que « une méthode d'enfants, » et il lui adjuge libéralement tous les axiômes et les principes faux dont le champ de la science est encombré. Et sur quel motif Bâcon appuie-t-il ce solennel arrêt contre l'induction des dialecticiens? « C'est que conclure, dit-il, de la simple énumération des faits particuliers, même lorsqu'on ne ren-

contre point de faits contradictoires, c'est faire une conclusion très-vicieuse. » Quoi! c'est là une conclusion vicieuse! Que veut donc Bâcon? Si lorsqu'aucun fait particulier ne vient sortir des limites du principe adopté, et par là en démontrer l'insuffisance, il n'est plus permis de croire à ce principe, n'est-ce pas, on le demande, un véritable renversement de l'intelligence tout entière? Bâcon soutient que les dialecticiens ne paraissent pas avoir pensé sérieusement à cette induction, qu'il annonce, sans du reste la faire connaître, et l'on n'a pas de peine à l'en croire; car, au vrai, cette induction n'est que « un fantôme de l'antre, » pour prendre son propre langage. L'induction d'Aristote, l'induction des dialecticiens, est la seule; il n'y en a point d'autre. On peut bien en perfectionner la pratique, montrer à en tirer dans l'application de meilleurs résultats. On ne peut pas songer à lui en substituer une nouvelle. Bâcon, avec son imagination toute fertile qu'elle est, n'a pu lui substituer que des mots, et rien de plus. « C'est un art d'indication, c'est une chasse de Pan, une expérience guidée; c'est la variation de l'expérience, la prolongation, la translation, le renversement, la compulsion, l'application, la copulation, et enfin le hasard de l'expérience; » chacun de ces genres

de l'expérience présentant trois ou quatre espèces ou variétés, que Bâcon énumère avec le plus imperturbable sang-froid. Et ce qu'il y a de plus singulier, c'est que Bâcon lui-même reconnaît qu'on ne peut tracer de règles à l'invention dans les sciences et dans les arts, et il se plaît à dénombrer une à une toutes les grandes découvertes dont le hasard seul a eu l'honneur.

Qu'a donc fait Bâcon? et d'où vient cette gloire un peu exagérée, mais tout au moins spécieuse, dont son nom est entouré? Il est venu rappeler à l'esprit humain les droits de l'expérience, de l'observation; il est venu lui rappeler que, dans les sciences naturelles, il faut, par un examen attentif, patient, répété autant de fois qu'il convient, s'assurer d'abord de l'exactitude des faits, et que c'est seulement après ces justes précautions qu'il est permis de poser des principes, résumé légitime des observations particulières. Bâcon n'a pas fait plus; et il faut dire que cela seul est une très-grande chose, quand des conseils de cet ordre sont donnés avec cette puissance d'imagination, avec cette éloquence qui agit vivement sur les esprits et les entraîne. La science, pour pratiquer cette méthode, n'avait pas attendu les avis de Bâcon. Les grands inventeurs du XVIIe siècle s'en sont passés tout aussi bien que

ceux du XVIe, et le système du monde n'en a pas moins été fondé; les sciences particulières n'en ont pas moins fait chacune d'admirables progrès, sans que ce soit aux règles de Bâcon qu'elles les aient dus. Mais Bâcon est venu jouer le rôle que la réflexion joue toujours dans l'intelligence, le rôle que la philosophie joue toujours dans les développements de l'esprit. Il est venu montrer à la science ce qu'elle faisait, et lui a par cela même appris à le mieux faire, du moins quand la science a connu ses sages conseils. Il lui a parfois enseigné à revenir sur elle-même, et c'est en cela qu'il l'a fait participer à la philosophie, dans une certaine mesure. Mais avec cette préoccupation exclusive de la physique, avec cette répugnance profonde qu'il a montrée pour la science de l'esprit, et en général pour les sciences rationnelles, Bâcon a détruit, autant qu'il était en lui, la vraie philosophie. Il a tâché plus que qui que ce soit de mettre à sa place ce que le vulgaire appelle la philosophie naturelle, et ce que de nos jours on a cru pouvoir appeler la philosophie positive.

Bâcon a donc parfaitement vu quelle était la vraie méthode des sciences d'observation; il a senti plus vivement qu'aucun de ses contemporains les forces de l'esprit humain, qui n'a pas

besoin de s'appuyer sur l'autorité pour comprendre les choses, et qui en apprend plus sur elles par le spectacle du monde bien observé, que les livres ne lui en peuvent enseigner. Il a exprimé plus haut que qui que ce soit ce noble sentiment d'indépendance, ce qui avait bien son prix à une époque où le joug de l'antiquité n'était pas encore tout à fait brisé. Mais c'était là si peu une méthode nouvelle, que Bâcon lui-même a reconnu que l'esprit humain, en suivant cette route, ne faisait qu'imiter les anciens, qui ne nous eussent pas laissé tant de monuments scientifiques, s'ils s'étaient bornés aux observations et aux découvertes de leurs grossiers aïeux. Et pourtant, malgré cette judicieuse appréciation de l'antiquité, Bâcon n'a en général, pour elle, que des insultes et des outrages forcenés. Il n'épargne pas Platon, « ce pointilleux harmonieux, ce poète gonflé, ce théosophe en délire. » Mais Platon du moins trouve grâce, parce qu'il a entrevu l'induction bâconienne, « qu'il a eu le tort, il est vrai, de n'appliquer qu'à des définitions et à des idées. » Pour Aristote, au contraire, qui a fait pourtant la théorie de l'induction, Bâcon n'a pas assez d'injures. « Ce n'est qu'un détestable sophiste, ébloui d'une subtilité vaine, vil jouet des mots, inventeur d'un art de folie, calculant à plaisir

son obscurité, » critique absurde que Ramus lui-même avait pris le soin de réfuter victorieusement, et que Reid, tout sage qu'il est, répète encore au milieu du XVIII[e] siècle ! Bâcon va plus loin, et il traite Aristote de « voleur de la science, d'assassin de ses frères, » les philosophes ses devanciers ; il le compare à l'Antéchrist, parce que Aristote a eu le tort, c'est Bâcon qui le lui rappelle, de venir en son propre nom. Il assure qu'Attila, Genséric et les Goths, ont fait moins de mal à l'intelligence par leurs ravages, qu'Aristote ne lui en a fait par les siens, « lui qui méprisa tellement l'antiquité, qu'à peine il daigna nommer un des anciens, à moins que ce ne fût pour le critiquer et l'insulter. » Et c'est Bâcon qui parle ainsi d'Aristote, et ose lui reprocher sa basse jalousie et sa féroce inimitié contre ses prédécesseurs ! Après de tels emportements, on comprend mieux les diatribes de M. de Maistre contre Bâcon, et l'on s'étonne moins de ces violences, venues même après deux siècles, quand on se souvient par quelles injustes violences elles avaient été provoquées. Sait-on pour qui Bâcon réserve ses respects et son admiration ? C'est pour Empédocle, Héraclite, Démocrite, Anaxagore et Parménide, « qui ne se plaisaient pas, dit-il, comme Galathée, à se jouer dans les ondes, mais aimaient à

se trouver dans les orages des discussions. » Démocrite, Anaxagore, Parménide, ce sont là, sans doute, de très-grands personnages, bien qu'à d'autres titres que celui dont Bâcon leur fait un honneur si ridicule. Mais que connaissons-nous de leur philosophie, dont la direction toute sensualiste, pour quelques-uns du moins, explique fort bien l'enthousiasme de Bâcon, auprès de ce que nous savons de celle de Platon et d'Aristote? Bâcon paraît en avoir su beaucoup plus que nous; car « il affirme que ces savants qui jamais n'ont ouvert d'écoles, ont mis en écrit leurs spéculations et leurs découvertes, et les ont livrées à la postérité. » Laissons, laissons dans l'ombre ces côtés du génie de Bâcon, qui nous rappellent trop les actes de sa vie politique. Que ces calomnies, qu'il appelle avec le faste habituel et le charlatanisme de son langage, « le mâle enfantement de son siècle, » ne nous empêchent pas de rendre à ses efforts, une justice qu'il n'a pas su rendre à des efforts plus féconds que les siens.

Il avait attaqué le syllogisme; mais il ne lui substituait rien de positif dans le domaine de la logique pure. Plagiaire de Ramus, tout en l'injuriant, il proposait, comme lui, de partager la logique proprement dite, en invention et jugement; puis ajoutant deux arts à ces deux premiers,

il voulait que la logique s'occupât de la mémoire qui retient la science, et de la méthode toute pratique qui la transmet. De plus, dissertant sur la preuve ostensive et la preuve *per incommodum*, par réduction à l'absurde, il distinguait l'Analytique et la doctrine des Réfutations; et cette dernière doctrine, il la partageait de plus en Réfutation des sophismes, Critique de l'Herménie, et Examen critique des fantômes, de tribu, d'antre, de théâtre, etc. Enfin, il inventait bien d'autres divisions encore, produits improvisés de son imagination impétueuse, classifications qu'il ne justifiait pas, qu'il abandonnait bientôt pour les remplacer par d'autres aussi peu approfondies, et qu'en toute équité la science ne peut pas même discuter. La postérité ne les a pas prises plus au sérieux qu'il ne l'a fait lui-même; et ces légères esquisses, où l'on reconnaît bien encore la trace du génie, ne méritent point un examen en règle. Bâcon n'a donc pas plus réformé la logique que ne l'avait réformée Ramus, bien qu'au fond ce fût sa prétention. Pas plus que Ramus, il n'avait bien compris le but qu'il poursuivait en attaquant la doctrine péripatéticienne. Il avait eu en outre ce tort, que Ramus du moins avait évité plus que lui, de mêler à une question de théorie des questions de pratique. Il avait voulu

trouver une méthode qui pût mener au vrai dans les sciences naturelles; et il avait banni de la science le syllogisme et la démonstration, comme si la science pouvait s'en passer. Il voulait apprendre à l'esprit à étudier la nature; mais il n'étudiait pas l'esprit lui-même. La révolution après Bâcon était tout aussi bien à faire qu'avant lui. Il avait omis dans la logique le seul élément dont au vrai la logique s'occupe : l'esprit qui fait la logique elle-même.

De ces vaines tentatives de Ramus et de Bâcon, deux résultats sortaient avec pleine certitude : 1° La logique d'Aristote était inébranlable, et sur ce point les péripatéticiens dévoués à la foi de la Scholastique avaient toute raison contre les novateurs. L'Organon devait être conservé, non pas parce qu'il était d'Aristote, mais parce qu'il était vrai, motif que sentait confusément l'École, et qu'elle ne faisait point assez valoir; 2° Cette doctrine, toute vraie qu'elle pouvait être, était insuffisante. C'était une admirable explication du procédé de l'esprit, lorsque d'un principe il arrive à une conséquence. Mais il restait toujours à donner la méthode même qui mène aux principes. Aristote avait bien décrit cette seconde partie du procédé logique de l'esprit; mais en ceci la théorie abstraite était beaucoup moins

importante que les règles de la pratique ; et puisque dans la démonstration c'est la forme du vrai que l'on recherche, il fallait, pour compléter l'œuvre, enseigner à extraire de la réalité les principes vrais qui sont la source de toute démonstration réelle. C'est ce que Bâcon avait essayé pour la science, en la ramenant par la réflexion à l'expérience qu'avaient spontanément pratiquée les anciens. Mais la science de la nature, toute vaste qu'elle est, n'épuise pas l'intelligence entière, et c'était toujours une méthode générale qu'il s'agissait de trouver. Ainsi donc, le succès du réformateur à venir était à ces deux conditions : réserve, si ce n'est respect, envers la logique telle qu'elle était faite, universalité de la méthode nouvelle.

Descartes les remplit admirablement l'une et l'autre. D'abord il aurait fort peu convenu à la noblesse et à la fierté de son âme, de s'abaisser comme l'avait fait Bâcon, peut-être avec une sorte de joie (Voir la Redargutio philosophiarum), à l'injure et au dénigrement. Tout novateur qu'il était, bien que venant en son propre nom, si jamais personne y vint, Descartes n'a point eu un seul mot blessant pour l'antiquité. Il n'a qu'une seule fois cité Aristote, comme il le remarque lui-même dans une de ses lettres (Tom. 6, p. 50,

éd. de M. Cousin), et c'était pour abriter l'audace de ses théories cosmologiques sous l'autorité de ce grand nom. (Principes, 4e partie, § 204.) Ensuite une vie tout entière consacrée à la méditation, loin de tous les intérêts, de toutes les passions qui distrayent ou dégradent l'âme, devait révéler à Descartes bien des secrets que Bâcon n'avait pu connaître. La méthode issue de cette sincère analyse de soi, et qui n'était que le tableau du travail intérieur de cette intelligence aussi honnête qu'elle était puissante, devait être la vraie méthode; ou si le but, cette fois encore, était manqué, il aurait presque fallu désespérer de le jamais atteindre. Descartes n'a pas suivi, à deux mille ans de distance, une autre voie que celle de Socrate; il a pratiqué, comme le sage d'Athènes, la fameuse et inépuisable maxime : Connais-toi toi-même; et *son enthousiasme pour la science admirable*, dont il croit avoir trouvé les fondements, pendant qu'il campe en soldat sur les bords du Danube, rappelle assez bien les extases de Socrate durant le siége de Potidée. Mais Descartes a développé le germe socratique jusqu'à en faire une méthode, qui pût servir non-seulement à *chercher la vérité dans les sciences*, mais encore à *bien conduire sa raison*. C'est la méthode générale que demandait

l'esprit humain, et que la Scholastique avait cru trouver dans l'Organon, où cependant elle n'était pas.

Descartes juge avec une parfaite justesse, et le véritable usage du syllogisme, et les vaines prétentions de l'École. Les syllogismes et « la plupart des autres instructions de la logique servent plutôt, selon lui, à expliquer à autrui les choses qu'on sait qu'à les apprendre » soi-même. Mais sous prétexte que « la dialectique vulgaire, complétement inutile à celui qui veut découvrir la vérité, peut servir seulement à exposer plus facilement aux autres les vérités déjà connues », Descartes va peut-être trop loin, en voulant « la renvoyer de la philosophie à la rhétorique ». Il ne prétend pas d'ailleurs condamner « l'usage des syllogismes probables, armes excellentes pour les combats de la dialectique, qui exercent l'esprit des jeunes gens et éveillent en eux l'activité et l'émulation »; et comme si c'était même à ces exercices qu'il dût une partie de son propre génie, il ne craint pas de dire dans sa reconnaissance : « Et nous aussi nous nous félicitons d'avoir reçu autrefois l'éducation de l'École. » Mais comme lui-même il ne s'y est pas tenu, il ne conseille à personne de s'y tenir, « bien qu'elle renferme beaucoup de préceptes très-vrais et

très-bons. » Il omet donc de parler des règles des dialecticiens « qui croient diriger la raison humaine en lui prescrivant certaines formules de raisonnement. La vérité échappe souvent à ces liens, et ceux qui s'en servent y restent enveloppés. C'est ce qui n'arrive pas si souvent à ceux qui n'en font pas usage; et notre expérience, dit-il, nous a démontré que les sophismes les plus subtils ne trompent que les sophistes, et presque jamais ceux qui se servent de leur seule raison. » « Aussi, ajoute-t-il, dans la crainte que la vérité ne nous abandonne, nous rejetons toutes ces formules comme contraires à notre but. » C'est que, suivant Descartes, « pour trouver les vérités les plus difficiles, il n'est besoin, pourvu que nous soyons bien conduits, que du sens commun, comme on dit vulgairement. » La restriction que fait ici Descartes est considérable; car elle ne contient pas moins que toute sa méthode. Mais il niait si peu la possibilité de la science qu'il n'hésitait point à dire : « Il n'est aucune question plus importante que celle de savoir ce que c'est que la connaissance humaine, et jusqu'où elle s'étend. » Il ne détruisait donc pas le syllogisme, comme Bâcon avait prétendu le faire : il en restreignait seulement l'application dans de justes limites; et plus tard ses disciples de Port-Royal

eurent le soin d'en faire revivre toutes les règles, en les présentant sous une forme vulgaire, et dans un excellent ouvrage qui aurait préservé les études logiques de la décadence, si des causes beaucoup plus puissantes ne fussent venues les y précipiter, avec tant d'autres souvenirs du moyen-âge. Voilà donc quelle était l'œuvre que Descartes devait accomplir : laisser de côté le syllogisme, qui peut servir à exposer les vérités découvertes, qui est une portion très-grave sans doute de la connaissance humaine, mais qui est impuissant à faire découvrir la vérité ; en second lieu, chercher la vraie méthode, sans s'épuiser dans une polémique tout au moins inutile, si ce n'est dangereuse, contre les théories antérieures.

Cette méthode, tout le monde la connaît. Pour arriver au vrai, pour se former des croyances, se faire des principes nouveaux ou juger des principes reçus, l'esprit ne doit en appeler qu'à lui seul ; il n'y a pas d'autre autorité que la sienne ; elle domine et dirige toutes les autres ; bien interrogée, elle suffit à tout. L'homme porte en lui-même un critérium universel de vérité. Ce critérium, c'est la pleine évidence avec laquelle apparaissent à sa pensée certains principes ; et parmi ces principes, Descartes s'attache au plus évident de tous et au plus profond, à l'affirma-

tion de la pensée par la pensée même. L'évidence dont est accompagnée cette affirmation première, est si vive, que Descartes n'hésite pas à en tirer, comme une sorte de conclusion, la notion de sa propre existence. Je pense, donc je suis, est la première application et l'inébranlable fondement de la méthode nouvelle : « C'est le premier principe de la philosophie qu'il cherchait. » Cela ne veut pas dire que de ce point fixe, pris comme principe, on puisse déduire tous les principes sans exception. Mais l'évidence de celui-là servira de mesure à l'évidence de tous les autres, qu'ils soient relatifs à la nature extérieure, ou bien empruntés à la seule raison. De ce principe, Descartes tire directement la démonstration de l'existence de Dieu; et cette idée suprême une fois acquise, on ne voit guères quelle autre idée secondaire ne pourrait se rattacher au centre commun qui aura fourni celle-là.

Toutefois Descartes « n'a pas poursuivi, et n'a pas fait voir ici toute la chaîne des autres vérités qu'il a déduites de ces premières »; mais ce qu'il a dit a suffi pour faire une révolution en philosophie d'abord, et ensuite, par la vertu toute-puissante du principe qu'il avait proclamé, une révolution jusque dans la société. L'autorité de la raison, le critérium de l'évidence, il n'en fal-

lait pas davantage ; et c'était là, pour toutes les opinions humaines, pour toutes les notions en nombre infini que les sens, l'intelligence et la tradition tout entière peuvent nous fournir, à la fois un tribunal compétent et une sorte de jurisprudence infaillible. Ramener toute idée sous le regard de l'esprit, l'admettre pour vraie, si après examen suffisant elle se présentait claire et distincte, la rejeter comme fausse, si elle restait confuse et obscure, tel était le procédé simple, universel, que Descartes proposait, qu'il avait appliqué lui-même, et dont il avait tiré les plus admirables résultats. La philosophie et la science pouvaient également s'en servir avec fruit. Il était accessible à toutes les intelligences. C'est qu'à le bien examiner, c'était la méthode secrète qu'à son insu l'esprit humain avait toujours suivie, même quand il paraissait renoncer à sa pleine indépendance. Descartes n'avait fait que mettre en lumière cette méthode que Dieu impose à l'intelligence humaine; mais en la mettant en lumière, il apprenait par là même à la mieux pratiquer, et l'on sait avec quel enthousiasme calme et résolu tout à la fois, la reçurent tous les grands esprits du XVIIe siècle. Cette méthode, quoique moins bien comprise, avait été celle de toute philosophie libre dans l'antiquité; elle est celle

de la philosophie moderne tout entière depuis Descartes; et elle est si bien la méthode essentielle de la philosophie, la méthode vraie de l'intelligence, que la philosophie se confond avec elle, et que désormais toute philosophie qui en admettrait une autre, cesserait par cela seul d'être une philosophie.

Descartes n'a pas montré lui-même comment cette méthode nouvelle pouvait être appliquée à la logique proprement dite, et comment les lois de la démonstration, dont « ces longues chaînes de raisons toutes simples et faciles des géomètres » étaient un si bel exemple, se rattachaient à son premier principe. Il est même allé jusqu'à prétendre que « au lieu de ce grand nombre de préceptes, dont la logique est composée, on aurait assez » des quatre règles fameuses qui sont le résumé et le fond de sa méthode. Mais cependant le peu qu'il a dit sur ce sujet spécial, avec ce qu'en ont dit tout au long ses fidèles interprètes de Port-Royal, fait voir suffisamment quelle était sa pensée. Il a d'abord admirablement distingué dans l'esprit les deux opérations fondamentales : l'une, l'intuition, qui nous donne la connaissance immédiate des principes; l'autre, la déduction, qui, d'un principe connu avec évidence, descend aux conséquences

« qui s'en déduisent nécessairement. » « L'intuition et la déduction, dit-il, sont les deux voies les plus sûres pour arriver à la science. » Il a dit en outre qu'elles sont les seules; et de fait, il n'en a jamais reconnu d'autres. Il a même affirmé quelque part que « il n'y a de science que avec l'intuition et la déduction. Ce sont les deux premiers moyens de l'esprit. » « C'est la méthode ajoute-t-il, qui montre, comment il faut se servir de l'intuition et de la déduction. » Et la logique, pouvons-nous ajouter après lui, ne fait que nous apprendre ce que c'est que l'intuition et la déduction; elle ne nous apprend pas à les mettre en œuvre et à les bien employer. « Notre esprit les sait faire d'avance, » et voilà pourquoi la science n'a pas besoin de les lui enseigner. L'intuition que Descartes identifie avec l'expérience, est, selon lui, la conception évidente d'un esprit sain et attentif. Mais l'expérience est souvent trompeuse, comme il le remarque lui-même. C'est ce qui fait qu'il a essayé de lui tracer des lois, de lui donner une méthode, et que, dans ses Règles pour la direction de l'esprit, la première de toutes est celle-ci : « Le but des études doit être de diriger l'esprit, de manière à ce qu'il porte des jugements solides et vrais sur tout ce qui se présente à lui. » C'est donc à l'application régu-

lière de l'intuition qu'il consacre tous ses efforts. Quant à la déduction, il s'en inquiète peu, parce qu'il sait que « contrairement à l'expérience, à l'intuition, cette opération peut ne pas se faire, quand on ne l'apperçoit pas, mais qu'elle n'est jamais mal faite, même par l'esprit le moins accoutumé à raisonner. » « Cette opération, ajoute-t-il encore, n'emprunte pas un grand secours des liens dans lesquels la dialectique embarrasse la raison humaine, en pensant la conduire, encore bien que je sois loin de nier que ces formes ne puissent servir à d'autres usages. »

Cette observation si profonde et si vraie de Descartes, doit nous apprendre pourquoi Aristote s'est borné à la théorie de la déduction, et n'a point poussé jusqu'à celle de l'intuition, de l'expérience, de l'induction bâconienne. De ces deux opérations de l'intelligence, aussi nécessaires l'une que l'autre, aussi évidentes, et qu'Aristote a parfaitement distinguées toutes deux, l'une se présente toujours avec un caractère de certitude, d'infaillibilité, dont les mathématiques donnaient, dès les plus anciens temps, ce magnifique tableau qui ravissait Descartes et Pascal; l'autre, au contraire, est perpétuellement changeante et variable. L'esprit humain raisonne aujourd'hui précisément comme il raison-

nait il y a deux mille ans; il ne raisonne ni mieux, ni plus mal. L'histoire le prouve : la déduction n'a pas fait un seul progrès; et, par sa nature, elle n'en peut pas faire. Mais l'on peut dire que l'intuition, au contraire, en a fait d'immenses. Le procédé est bien aussi toujours resté le même; mais c'est par ce procédé qu'on acquiert des principes nouveaux; c'est par l'intuition, par l'expérience, que l'intelligence se développe et s'étend; c'est par elle seule que le genre humain avance. De ces deux opérations de l'esprit, l'une immuable, certaine dans ses résultats, l'autre toujours flottante et indécise, laquelle devait tout d'abord et avant l'autre, tomber sous l'observation de la science? Celle qui se trouve naturellement le plus en harmonie avec la science elle-même. L'intuition, en quelque sorte, devient perpétuellement; la déduction est au contraire; et comme la science s'occupe surtout de ce qui est, c'était de la déduction que d'abord elle devait faire la théorie. Voilà ce qui justifie Aristote contre les reproches qui lui ont été si souvent adressés. Aristote est bien grand, mais enfin il est homme; et c'est lui demander une chose plus qu'humaine, que de vouloir qu'il ait fait d'un seul coup, à lui seul, les deux grandes parties de la science. C'est bien assez pour sa gloire d'en

avoir achevé l'une, comme il l'a fait, et d'avoir entrevu l'autre, comme il n'a pas manqué de le faire. Descartes lui-même n'a pas porté la théorie de l'intuition, de l'induction si l'on veut, pour prendre un mot qui, dans ce sens, n'est pas à son usage, aussi loin, à beaucoup près, qu'Aristote l'a fait pour l'opération contraire. Ceci tient à la fois à la difficulté même de la théorie nouvelle, que l'esprit humain n'est pas près d'avoir terminée, et à cette loi nécessaire qui veut que toute chose à son début soit petite, quelque grande qu'elle puisse plus tard devenir.

L'œuvre de Descartes n'en est pas moins considérable : elle est venue s'ajouter à celle d'Aristote sans la détruire; elle la complète, elle ne la remplace pas. Descartes n'a pas voulu accroître précisément la science de l'esprit, la théorie proprement dite. Sa vie tout entière, son caractère personnel, son siècle à la veille d'une immense rénovation sociale, le poussaient à la pratique. Sa méthode y servait admirablement. Mais elle était si puissante qu'elle ne devait pas moins servir à la philosophie, dans le sein de laquelle elle n'a pas encore, sachons-le bien, produit tous les fruits qu'elle renferme.

Du dédain de Descartes pour la logique ordinaire, sont sorties des erreurs assez fâcheuses,

dont même des esprits aussi justes que ceux de Port-Royal, n'ont pas su se préserver. L'ouvrage des solitaires ou d'Arnaud, l'Art de penser, est digne certainement de tenir une place dans l'histoire de la logique par sa parfaite clarté, au moins autant que par l'application, alors toute nouvelle, des principes cartésiens. Mais voyez quelle mince estime les auteurs, tout judicieux qu'ils peuvent être, font de la science : « La naissance de ce petit ouvrage, disent-ils, est due entièrement au hasard, et plutôt à une espèce de divertissement qu'à un dessein sérieux. » C'est la suite d'une sorte de gageure. Ils se sont fait fort d'apprendre la logique, ou du moins « tout ce qu'il y a d'utile dans la logique, » en quatre ou cinq jours au duc de Chevreuse. Ils se mettent au travail dans ce louable dessein, et ils croient pouvoir écrire en un seul jour, l'abrégé qu'ils comptent mettre entre les mains de ce jeune seigneur. Mais la besogne est plus longue qu'ils ne l'avaient imaginé d'abord; et c'est quatre ou cinq jours qu'il leur faut, « pour former le corps de cette logique, » que des soins postérieurs accrurent à peu près d'un tiers. Le pari fut gagné. Le duc de Chevreuse en quatre jours apprit cette logique; mais ses excellents amis avouent « qu'on ne doit pas espérer que d'autres que lui y entrent

avec la même facilité, son esprit étant tout à fait extraordinaire. » On peut le présumer sans aucun doute : non-seulement une autre personne que le duc de Chevreuse n'apprendra pas la logique en quatre jours; mais l'on peut affirmer sans hésitation, que le duc de Chevreuse lui-même ne la savait point en aussi peu de temps. Selon toute probabilité, le seigneur si bien instruit, se trouva bientôt dans le cas de ces jeunes gens, dont parlent ses maîtres qui, « en moins de six mois, oublient leur cours de logique. » Non, la science n'est pas aussi simple que messieurs de Port-Royal se l'imaginent; on peut la comprendre en quelques jours, mais en quelques jours on ne la possède pas. Ce besoin de simplifications, en général plus apparentes que solides, sent déjà le XVIIIe siècle; et il est tout au moins fort bizarre que ce soient les austères penseurs de Port-Royal qui aient les premiers donné l'exemple d'une telle légèreté.

Malgré les avis de Descartes et la portée de la nouvelle méthode, les auteurs de l'Art de penser demandent encore à la logique ce que la Scholastique et Ramus lui avaient demandé si vainement. Tout en raillant les pompeuses promesses des philosophes, tout en trouvant que les règles de la logique ne sont pas fort utiles, ils soutiennent

cependant que la logique est « l'art de bien conduire la raison, qu'elle a pour but de donner des règles pour toutes les actions de l'esprit. » Si la logique était cela, il y avait contradiction entière à prétendre qu'elle n'est pas utile. Rien au monde ne l'était plus qu'elle. Mais au fond Port-Royal fait très-peu de cas de la science. L'auteur cède aussi, comme il l'avoue naïvement, « à la coutume, qui a introduit une certaine nécessité de connaître, au moins grossièrement, ce que c'est que la logique. » En dépit de la fausseté de ce point de vue, et du très-faible intérêt que les solitaires mettent à cette étude, le livre n'en est pas moins solide. Toutes les parties de la logique y sont traitées, et le syllogisme en particulier, avec une exactitude que les Scholastiques eux-mêmes n'ont pas surpassée, et une netteté qu'ils n'ont jamais eue. Mais au vrai, bien que les écrivains de Port-Royal attaquent et dédaignent assez souvent Aristote, c'est Aristote tout seul qu'ils reproduisent. C'est que derrière eux, ils ont le ferme appui de cette inébranlable doctrine, et des travaux séculaires qui l'ont élucidée. Messieurs de Port-Royal ont bien pu rédiger leur livre en quelques jours; mais les études qui permettaient un résumé si rapide et si substantiel, avaient été bien longues; et elles-mêmes

n'étaient qu'un héritage d'études bien plus longues encore.

Tout en distinguant fort bien le but des Catégories d'Aristote, « qui se rapportent à la considération des idées selon leur objet, » les auteurs de l'Art de penser déclarent cette étude « en soi très peu utile, parce qu'elle ne sert guères à former le jugement. » Ils la déclarent en outre dangereuse, « parce qu'elle accoutume les hommes à se payer de mots. » Ils ajoutent que cette classification des catégories, loin d'être « une chose établie sur la raison et sur la vérité, est une chose toute arbitraire, et qui n'a de fondement que l'imagination d'un homme qui n'a eu aucune autorité de prescrire une loi aux autres. qui ont autant de droit que lui d'arranger d'une autre sorte les objets de leurs pensées, chacun selon sa manière de philosopher. » Et pour prouver qu'on peut être fort indépendant d'Aristote, et qu'ils le sont, ils citent deux vers mnémoniques, où les catégories sont réduites à sept, et « qui comprennent tout ce que l'on considère, selon une nouvelle philosophie, en toutes les choses du monde, » à commencer par l'esprit et à finir par la matière. Ce n'était pas bien se rendre compte de la place nécessaire que les catégories tiennent dans l'Organon; et les considérer ainsi, c'était

de fait les supprimer. Messieurs de Port-Royal n'ont pas non plus donné assez d'étendue ni d'importance, à la théorie de la démonstration. Mais malgré ces taches, leur ouvrage contient tant de vues excellentes, et la forme qu'il lui ont donnée est si parfaite, qu'il doit conserver une très-grande valeur, même aux yeux des juges les plus sévères.

A tout prendre cependant, quoique cartésien, ce livre n'avait point assez profité des idées de Descartes. La logique telle qu'on la conservait, et telle qu'on la devait conserver, n'avait pas été rattachée à la nouvelle méthode. Le maître d'abord n'avait pas montré ce lien; il avait même semblé, par son dédain, porté à croire que ce lien n'était pas possible; et bien que la logique péripatéticienne ne fût que la théorie de l'une des deux opérations nécessaires de l'esprit, signalées par Descartes, de la déduction, elle n'en restait pas moins à l'écart, et tout près d'un abandon que le siècle suivant ne lui devait point épargner.

Ce fut à le conjurer que Leibnitz employa tous ses efforts; mais il n'y parvint pas. Il démontra bien contre Locke que le syllogisme, si dédaigné par le compatriote de Bâcon, « n'était pas un jeu d'écolier »; et il crut, après Descartes, découvrir comme une mathématique universelle dans

la logique telle qu'il la concevait. Il alla même jusqu'à essayer de réduire les catégories, de refaire les figures du syllogisme et de les compléter en y ajoutant de nouveaux modes. Mais Leibnitz, qui, en publiant le pamphlet de Nizzoli contre Aristote, avait voulu prouver qu'Aristote n'était pas irréconciliable avec la science moderne, demandait toujours à la logique cette utilité pratique que Locke lui refusait avec tant de raison. C'est que Leibnitz, bien qu'il admirât Descartes, ne fit presque pas usage de sa méthode, et qu'ici en particulier, il ne vit pas que c'était cette méthode seule qui pouvait donner, dans la mesure de la faiblesse humaine, cette infaillibilité que la logique ne recelait pas. Mais le préjugé venu de la Scholastique était si puissant qu'un esprit tel que celui de Leibnitz le subissait encore, même après que Descartes l'avait renversé de fond en comble. La logique était toujours, pour l'adversaire de Locke, non point une science, mais un art, comme pour les logiciens de Port-Royal, moins excusables puisqu'ils étaient des disciples encore plus directs du réformateur. C'était une erreur du beau génie de Leibnitz; mais cette erreur même eut une très-heureuse influence; et dans ce siècle où l'étude de la logique devait à peu près périr, l'autorité de Leib-

nitz contribua du moins à en conserver le goût et l'estime, dans les philosophes érudits, comme Wolf, et surtout dans des mathématiciens tels que Bernouilli, Euler et Lambert.

L'école écossaise, toute sage qu'elle est, obéit au mouvement dont le XVIII[e] siècle était emporté, et méconnut la logique dont elle s'occupa fort peu, et toujours avec une sorte de répugnance. Reid s'est borné à faire une analyse de l'Organon, ou pour mieux dire, de ce qu'il prend pour l'Organon; et les erreurs énormes dont ce travail est plein, ne se justifient même pas par les préventions qui subsistaient, encore à cette époque, contre l'ancien despotisme. De plus, Reid en est presque contre le philosophe grec aux invectives de Bâcon. Il doute si dans Aristote le philosophe l'emporte sur le sophiste. (Analyse de la logique d'Aristote, p. 122, tr. de Jouffroy.) « Ses écrits, suivant Reid, portent des marques malheureusement trop évidentes de cet orgueil, de cette vanité et de cette envie philosophique, qui ont déshonoré le caractère de plus d'un savant. Plutôt que de confesser son ignorance, ajoute-t-il, il la déguise sous des mots barbares et des expressions équivoques, que ses lecteurs peuvent interpréter comme il leur plaît. » Reid n'a pas le droit de parler ainsi; car évidemment il ne travaillait pas

sur le texte grec, comme son analyse le prouve au grand détriment de sa parfaite sincérité. Mais ne croirait-on pas entendre encore Bâcon? La critique de Reid est-elle autre chose qu'une seconde édition de celle de Bâcon, dont il invoque sans cesse l'autorité, qu'il imite dans son altière polémique, dans ses sarcasmes pleins d'amertume et d'injustice, et qu'il ne corrige qu'en rendant hommage à l'Histoire des animaux, et qu'en reconnaissant « un génie de premier ordre à un philosophe qui, pendant près de deux mille ans, gouverna les opinions de la partie la plus éclairée de notre espèce? » Reid d'ailleurs partagea certainement fort longtemps le dédain de Locke pour le syllogisme; et ce ne fut que vers la fin de sa carrière philosophique, qu'il revint à une appréciation plus juste et plus éclairée. Aujourd'hui, la philosophie écossaise n'est point encore guérie de tous ses préjugés; elle connaît assez bien l'Organon, mais elle ne l'estime que très-médiocrement. On peut le demander à M. Hamilton, et aux appréciations plus que sévères qu'il a faites des travaux d'Aristote.

Il est inutile de dire que la philosophie sensualiste le méprisa profondément, et que son mépris égala son ignorance. C'était la loi de la philosophie du XVIIIe siècle de détester le passé, qu'elle

ne connaissait que par ses abus. Mais cette philosophie, disons-le bien haut, a contribué pour une grande part dans l'histoire de l'esprit humain à l'accomplissement d'une œuvre immense, et l'oubli où elle laissa la logique n'a rien qui nous doive étonner, si c'est d'ailleurs un exemple que nous devions fuir.

Il ne reste plus dans le XVIIIe siècle que la grande tentative de Kant qui le termine, et renoue dignement la chaîne des traditions que l'Allemagne, écoutant les avis de Leibnitz, n'avait jamais voulu rompre entièrement. Kant s'est trompé sur plusieurs parties de la logique d'Aristote ; il a de plus, durant quelque temps, accusé le syllogisme de fausse subtilité. Mais au fond, il a signalé plus vivement que personne ne l'avait fait depuis la Scholastique, la haute valeur de la logique péripatéticienne. Avec une admiration pleine de désintéressement, il a proclamé que la science était faite et qu'elle n'était plus à faire. Il ajoutait qu'en voulant la compléter et l'accroître, il fallait bien prendre garde de la dénaturer. Il voulait la laisser telle qu'Aristote l'avait fondée, ou pour mieux dire, il ne voulait point en élargir les limites. Il la modifiait bien dans les détails, d'après les vues de son propre système ; mais il en admettait le caractère général et la

circonscription. Il déclarait donc positivement ce que Descartes avait laissé entendre, que le monument aristotélique était à conserver. De plus, comme Descartes, et avec autant de résolution que lui, il cherchait, par une méthode nouvelle, à refaire la science humaine tout entière. Mais il attendait beaucoup plus de sa méthode que Descartes, dans sa modestie, n'avait attendu de la sienne*. Descartes disait : « Mon dessein n'est pas d'enseigner une méthode que chacun doit suivre pour bien conduire sa raison, mais seulement de faire voir en quelle sorte j'ai tâché de conduire la mienne. » Kant, au contraire, s'écriait avec une présomption que le succès n'a pas absoute : « La critique est le seul moyen de couper les racines même du matérialisme, du fatalisme, de l'athéisme, de l'incrédulité religieuse, du sensualisme et de la superstition; enfin aussi, celles de l'idéalisme et du scepticisme. » Pour accomplir une œuvre si honorable, Kant appelait avec candeur la solli-

* Ceci ne s'applique qu'au Discours de la méthode. Descartes n'est pas toujours aussi réservé, notamment dans le Dialogue que M. Cousin a publié en français pour la première fois: *Recherche de la vérité par les lumières naturelles*, œuvres complètes de Descartes, tome XI, page 337. Eudoxe peut sembler tranchant, bien qu'il le soit beaucoup moins que l'auteur de la Critique de la Raison pure. Voir aussi les lettres de Descartes, passim.

citude et la faveur des gouvernements sur la Critique, « qui seule, disait-il, pouvait établir sur une ferme base les travaux de la raison, et prévenir, une fois pour toutes, le scandale des controverses métaphysiques et théologiques, dont tôt ou tard le peuple devait être frappé. » Descartes, avec beaucoup moins de bruit, a fait bien davantage, non pas seulement pour la moralité publique qu'il n'a jamais prétendu régenter, mais aussi pour la discipline de la philosophie, que Kant avait tant à cœur et qu'il a si peu consolidée.

Kant s'est beaucoup plus occupé de logique proprement dite que Descartes. Sans même parler de l'ouvrage spécial qui, après sa mort, a été publié par l'un de ses élèves, mais qui, malgré les prétentions de Kant, est fort loin d'ajouter à l'exactitude, à la précision et à la clarté de l'Organon, et qui ne vaut pas le livre de Port-Royal à cet égard, on peut dire que son grand ouvrage, la Critique de la Raison pure, contient une part considérable de logique. C'est, il est vrai, la métaphysique que Kant prétend réformer; c'est elle seule qu'il veut relever du discrédit où elle est tombée, et tirer des incertitudes où elle s'égare depuis des siècles, bien que ce discrédit soit beaucoup moins profond qu'il ne le croit, et

que les aberrations de l'esprit humain en métaphysique soient beaucoup moins grandes, que sa pitié un peu dédaigneuse ne le suppose. Mais cette tentative de révolution en métaphysique, dont on a comparé l'importance à celle de la révolution française en politique, ne pouvait se faire que par la logique. « La critique de la raison pure ne peut reposer que sur une analyse approfondie du jugement », comme l'a dit M. Cousin, résumant la pensée de Kant; et la logique transcendentale avec ses deux grandes divisions empruntées d'Aristote, analytique et dialectique, tient les deux tiers au moins du livre entier. Elle en remplit toute la première partie, et constitue ce que Kant appelle la doctrine élémentaire, ou recherche des éléments purs de la connaissance humaine. La seconde partie, moins étendue que la première, la méthodologie, n'est guère encore que de la logique, au sens où la méthode même de Descartes en est aussi; non pas que Kant ne soit à toute distance de la netteté, de la décision et surtout de la simplicité si pratique du philosophe français; mais au fond la tentative est la même. Descartes veut conduire la raison; Kant ne se propose pas autre chose. Seulement, Kant se défie d'elle, tandis que Descartes s'y confie avec une sécurité magnanime. Kant prétend humilier la raison

sous la honte de ses *paralogismes*, de ses *antinomies*, de son vain *idéal*, afin de lui imposer une réserve salutaire. Descartes la rassure, en lui montrant la base inébranlable sur laquelle elle peut toujours s'appuyer, et sur laquelle il n'est pas possible, malgré tous ses écarts, qu'elle ne s'appuie pas. Il n'y a point de dogmatisme plus arrêté ni plus invincible que celui de Descartes. Kant n'a produit qu'une variété nouvelle du scepticisme. La logique prise dans toute son abstraction, isolée, comme il tentait de la faire, de tout empirisme, devait le pousser à cet abîme inévitable. Son édifice n'est qu'une admirable ruine, qui pourra fournir des matériaux à de plus solides doctrines, mais sous laquelle on ne peut s'abriter sans danger. Soutenir que la raison pure, comme on l'appelle, réduite aux formes vides que l'abstraction distingue en elle, ne peut légitimement affirmer que ces formes même, sans pouvoir rien affirmer de la réalité extérieure, la chose est fort possible. Mais c'est une simple hypothèse; car la raison pure, telle qu'on l'imagine, n'existe pas. En réalité ses cases, ses formes ne sont jamais vides; et c'est aux objets même qui les remplissent, que nous empruntons les limites et la notion abstraite de ces formes. Kant a cru faire une révolution; il n'a guère enfanté qu'une

anarchie plus fatale. Au point de vue où il se plaçait, après le grand exemple de Descartes, avec l'estime qu'il professait pour la logique péripatéticienne, il lui eût été facile, ce semble, de compléter l'œuvre de ses devanciers. Cette étude si patiente de l'entendement pur, aurait dû le mener à nous découvrir la source même de la logique, à nous montrer dans toute son étendue le fondement sur lequel elle repose, et le lien indissoluble qui la rattache à cette apperception primitive de la pensée par la pensée. Mais « la théorie de la conscience, comme l'a si bien fait voir M. Cousin, voilà la question sur laquelle la philosophie de Kant s'est le plus égarée. » Telle est l'origine de toutes ses erreurs. Cartésien par sa méthode, ne procédant que par la psychologie, Kant s'est perdu dans ses abstractions. Une description exacte, complète, de la conscience, voilà ce que Descartes laissait à faire à ses successeurs. L'école Écossaise l'a tenté, comme Kant, d'un point de vue tout autre. La philosophie Écossaise laissera, sans aucun doute, des traces dans l'histoire; Kant en laissera certainement aussi, et de plus durables. Mais pas plus que les philosophes d'Édimbourg, il n'a résolu tout le problème logique. Son essai périlleux signalera des écueils à ceux qui entreront dans

cette route, désormais nécessaire, que Descartes a eu la gloire d'ouvrir, mais qu'il ne pouvait parcourir tout entière. Kant voulait beaucoup plus : il prétendait à signaler lui-même les naufrages de la raison ; et son propre naufrage, l'un des plus grands, servira peut-être à en prévenir d'autres.

Ce serait sans doute ici le lieu de parler de Hégel et de son système prétendu logique. Mais Hégel n'a pas fait de logique proprement dite. Il lui a plu de confondre dans ce qu'il appelle la logique, la métaphysique, la philosophie tout entière, l'intelligence de l'homme avec tous ses développements, l'histoire même de l'humanité. Au milieu de cet immense chaos, apparaissent quelques théories logiques, une exposition du syllogisme où les figures sont nettement réduites à trois, d'après les formules aristotéliques, mais avec déplacement de leur ordre, en vertu de principes qu'Aristote n'aurait certainement pas avoués. Ce n'est là de la logique que de nom, et l'on pourrait tout aussi bien omettre Hégel sous ce rapport, que Fichte et M. Schelling, qui tous deux ont laissé la logique complétement de côté. Hégel n'a pas renouvelé la science, comme l'enthousiasme de ses disciples l'a parfois proclamé ; il l'a dénaturée, malgré les avertissements de Kant,

et en la faisant la première des sciences, ou pour mieux dire la seule science, il l'a tuée.

Voilà donc le grave enseignement que l'histoire nous donne. Ramus, Bâcon, organes l'un et l'autre des besoins de réforme, ont mal compris, bien qu'à des degrés divers, la réforme qui était à faire. Descartes seul l'a bien comprise, et de plus il l'a faite dans son principe; mais il n'a pas suivi ce principe dans ses applications, trop étendues pour qu'un seul génie, même le sien, pût les embrasser toutes. La première tentative faite pour explorer ce champ nouveau, a échoué dans son résultat le plus général. Kant voulait décrire l'entendement, en montrer les éléments et la vraie puissance; il a inventé les faits plutôt qu'il ne les a observés, et il a nié en définitive la puissance de la raison qu'il a condamnée au scepticisme. Descartes et Kant ont laissé la logique d'Aristote entière; ils étaient trop sages pour la détruire ou même la mutiler. Et cette réserve nécessaire aurait dû prouver au sceptique allemand, que la raison humaine, qui avait produit cet inébranlable dogmatisme, n'était pas aussi impuissante qu'il voulait bien le dire.

On peut voir maintenant, avec la plus grande clarté, ce que doit faire l'École à laquelle nous

appartenons. D'abord, et avant tout, elle est cartésienne par son principe. L'autorité de la raison est le fondement sur lequel elle s'appuie, parce que sans ce fondement, il n'y a point de liberté, c'est-à-dire, de philosophie. Elle est cartésienne, en déclarant que la psychologie est le point de départ de toute recherche vraiment philosophique. Son passé, les luttes qu'elle a soutenues depuis trente ans, la connaissance profonde qu'elle a de l'histoire, et de toutes les méthodes si vainement tentées, même de nos jours, en dehors de la méthode psychologique, tout la ramène et la rattache à Descartes. Elle s'en fait gloire. Par là elle est sûre de continuer, non pas seulement les traditions nationales, qui sont fort respectables sans doute, mais qui, par elles seules, sont sans valeur suffisante; mais de plus, les vraies traditions de l'humanité, dont le grand penseur du XVIIe siècle n'a été qu'un fidèle écho. Elle est sûre par là de renouer la philosophie moderne à la philosophie antique, et de développer des germes dont l'accroissement, depuis Socrate, n'a pas un seul instant cessé, au travers des évolutions les plus nombreuses, et en apparence les plus diverses. A ses yeux, c'est Descartes qui a donné définitivement à l'esprit la pleine possession de lui-même, si longtemps cherchée; et elle

pourrait dire, si elle ne craignait de parodier un trop fameux axiôme : Hors du principe cartésien, point de salut. D'ailleurs, en se proclamant cartésienne, elle ne vient point substituer un joug nouveau à un joug ancien. Le principe de Descartes est la liberté même, et il n'y a point d'esclavage à reconnaître les lois de la raison. Elle ne jurera donc pas en logique par Aristote; mais si, à la clarté du principe cartésien, elle trouve que la logique d'Aristote est vraie, elle l'acceptera comme telle, et non point comme péripatéticienne. A cette large mesure, il n'est rien dans le passé de trop grand pour qu'on ne puisse l'y rapporter; et de là cet éclectisme, qui n'est qu'une sentence impartiale sur les résultats de tous les systèmes, loin d'être l'adoption d'aucun d'eux. Rapprochés tous de cette lumière des lumières, s'ils trahissent leurs défauts, ils montrent aussi la part de vérité qui leur est propre; et la méconnaître, serait une injustice aussi flagrante que gratuite. Aristote et son Organon n'ont rien à craindre de cet examen, quelque sévère qu'il soit. Fait en toute rigueur, il n'a pu que confirmer le jugement porté dès longtemps par l'humanité presque entière. L'École contemporaine s'est rangée à cette approbation unanime; elle laisse quelques esprits prévenus, à peu près seuls, dédai-

gner ce grand témoignage, qui est certainement l'un des plus beaux et des plus consolants spectacles que les choses humaines puissent donner.

Mais si elle adopte l'Organon, n'a-t-elle point à lui demander compte de la méthode qui l'a produit? A quelle source Aristote a-t-il puisé? A quelle autorité a-t-il emprunté ces principes puissants? Sur quelle base repose tout cet édifice? Le langage, tout admirable qu'il est, a-t-il fourni seul tous les matériaux? Les catégories, le syllogisme, comment les a-t-on découverts? Par quel procédé régulier, irréfutable, les a-t-on obtenus? Aristote, sur toutes ces questions, n'a rien à répondre. Il n'a point livré le secret de sa méthode; et sans doute par la meilleure de toutes les raisons, c'est qu'il ne l'avait pas. La philosophie de nos jours doit pouvoir le lui donner, si le principe de Descartes, si la psychologie sont aussi fécondes qu'elle le prétend et qu'elle a droit de le prétendre. Singulière coïncidence! Kant, à la fin du XVIIIe siècle, n'a pas plus exposé sa méthode que ne l'a fait Aristote; et toutes les questions si graves qu'on vient d'adresser au philosophe grec, on peut, à titre égal, les adresser au philosophe allemand. Mais Kant est ici beaucoup moins excusable. Au temps du Criticisme, la philosophie avait deux mille ans de plus; elle

avait surtout l'enseignement de Descartes; le Criticisme est presque impardonnable de ne l'avoir pas entendu. Procéder à la critique de la raison pure sans indiquer son point de départ, et sans l'affermir en l'indiquant, c'est une contradiction dont la philosophie allemande ne s'est pas fait faute d'imiter le funeste exemple. Aristote a du moins pour lui l'excuse de son inexpérience. La méthode de Socrate et de Platon n'était qu'un germe, qui ne devait point se développer de si tôt. Le ferme fondement de la philosophie n'était point encore complétement mis à découvert. La philosophie jusqu'à un certain point s'ignorait encore elle-même. Au temps de Kant, il y avait un siècle et demi qu'elle s'appartenait, avec toute connaissance de son principe et de ses devoirs.

Il faut donc que l'École contemporaine établisse la logique sur la seule base qui la puisse porter, c'est-à-dire, sur la psychologie. Elle a déjà tiré bien des conséquences importantes du principe cartésien; elle lui a donné des développements considérables, qu'avaient préparés pour notre âge les efforts si divers à première vue, et cependant si ressemblants au fond, de toutes les écoles du XVIIIe siècle, les Écossais aussi bien que les Allemands. De l'étude de la conscience,

attentive, exacte, étendue, elle a tiré tout une psychologie, toute une morale, une métaphysique, une théodicée même, et surtout un système historique applicable à la philosophie spécialement, et en général, à l'esprit humain tout entier. Elle a su trouver dans la conscience, et les éléments de la nature de l'homme, et les principes nécessaires à la connaissance du monde extérieur. Aussi loin du scepticisme que de l'idéalisme, où se perdaient quelques-uns des penseurs de nos jours, elle a su fonder un dogmatisme qui a déjà exercé une décisive influence sur la direction des esprits; et sans juger définitivement des travaux qui sont encore en voie de s'accomplir, on peut affirmer que le spiritualisme du XIX[e] siècle aura dû surtout sa puissance à la philosophie. C'est un appui énergique et spontané qu'elle a donné à la religion, qui devrait peut-être s'en montrer plus reconnaissante. Mais si l'école contemporaine a porté son attention la plus vive sur ces hautes et pressantes questions de la science, elle a négligé quelque peu la logique, sans d'ailleurs ressentir en rien pour elle le dédain dont l'avait poursuivi l'école sensualiste. D'heureux symptômes annoncent même déjà de meilleurs jours pour ces études; et le syllogisme, depuis longtemps oublié dans les

écoles, y a reparu pour n'en plus sortir. En dehors des écoles, des tentatives assez nombreuses ont été faites, et l'Institut de France s'est honoré en provoquant et en encourageant cette rénovation de la science.

Sommes-nous destinés à la voir s'accomplir dans toute sa portée? Le XIXe siècle produira-t-il un système de logique qui puisse être, sinon définitif, qui vienne du moins marquer dans l'histoire de la philosophie, l'une de ces grandes phases qu'y a marquées l'Organon, et que le Criticisme crut quelque temps y devoir marquer aussi? Il serait périlleux de répondre à cette question par une prophétie, que le temps ne se chargerait peut-être pas de confirmer; mais l'on peut dire que, parmi toutes les nations européennes, c'est la France qui paraît avoir le plus de chances probables pour atteindre ce grand résultat.

L'esprit général de la nation, la langue qu'elle parle et dont le premier mérite est la clarté, le passé de la philosophie française, toute logique dans le moyen-âge, si profondément psychologique avec Descartes, et d'après sa méthode, dont elle seule a la gloire et la véritable pratique, tout nous doit donner de justes espérances. La logique est une science exacte s'il en fut; elle demande dans ceux qui la cultivent, et surtout dans

ceux qui la peuvent faire avancer, une précision, une mesure, une simplicité que ne possède point suffisamment la philosophie allemande. L'Angleterre a presque complétement déserté le terrain de la philosophie; et dans ses plus grands efforts, elle arrive tout au plus à quelques systématisations bâconiennes des sciences naturelles. La métaphysique l'a toujours épouvantée, et la logique n'a jamais été cultivée par elle d'une manière bien sérieuse. La philosophie française, toute préoccupée des grandes questions sociales qu'elle avait soulevées dans le XVIIIe siècle, dut négliger aussi durant quelque temps des études qui jadis lui avaient été si chères. Elle y est aujourd'hui ramenée par le mouvement même qui la conduit depuis les premières années de ce siècle. Mais, il faut le dire, les génies logiques sont fort rares. L'Inde n'en a eu qu'un seul, Gotama; la Grèce n'a compté qu'Aristote. Le XVIIIe siècle peut-il se vanter, en fait de science logique, d'avoir produit Kant?

Que du moins cette première traduction française de l'Organon, rappelle à la philosophie de nos jours ce que la logique fut chez les Grecs. Qu'elle lui indique aussi ce que la logique pourrait être aujourd'hui, si quelque Aristote nou-

veau venait mettre à profit et les matériaux préparés par Descartes, et ceux que lui fournirait sans aucun doute le spectacle si grand et si fécond des sciences contemporaines.

NOTE ADDITIONNELLE.

Je n'ai pas cru devoir mentionner dans cette préface les accusations de plagiat portées quelquefois contre Aristote; elles l'ont été à deux reprises diverses, à des époques fort éloignées, par des motifs très-différents, et dans des proportions fort inégales.

On a prétendu dans l'antiquité qu'Aristote avait emprunté ses Catégories au pythagoricien Archytas; et Simplicius, tout péripatéticien qu'il est, cite de longs passages du livre encore célèbre de son temps, où Aristote, disait-on, avait puisé. Jamblique et Dexippe, son élève, croyaient à l'authenticité de ce livre, et par conséquent au plagiat, tout aussi bien que Simplicius. Thémistius et Boëce, après lui, rejettent cette opinion qui n'est point admissible, et qui prouve une connaissance plus que légère de la logique péripatéticienne. L'autorité de Simplicius

est grave, sans doute; mais elle n'est point recevable aux yeux de la critique moderne.

Presque de nos jours, William Jones, se fondant sur certaines traditions semi-grecques, semi-persanes, a soutenu sérieusement qu'Aristote avait reçu son système tout fait des Brachmanes, par l'intermédiaire de son neveu Callisthène. Comme l'Inde n'a jamais eu qu'un système de logique, ou mieux, de dialectique, le Nyâya, on en devait conclure que le Nyâya était l'original dont l'Organon n'était que la copie. J'ai traduit et commenté le Nyâya, et l'on peut se convaincre par une simple lecture que les deux monuments n'ont pas la moindre ressemblance. (Voir les Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques, tom. 3, p. 236 et suiv.)

Il faut donc renoncer à ces accusations, invraisemblables en elles-mêmes, et dont on reconnaît aisément la fausseté, quand on se donne la peine de les examiner de près. L'Organon est une des productions les plus grandes et les plus parfaitement originales du génie grec. Aristote doit conserver la gloire entière de l'avoir conçu et exécuté sans modèle, comme sans imitateurs.

20 Mars 1844.

TABLE GÉNÉRALE

DES MATIÈRES.

In. désigne l'Introduction de Porphyre ; — *C.*, les Catégories ; — *P. A.*, les Premiers Analytiques ; — *D. A.*, les Derniers Analytiques ; — *T.*, les Topiques ; — *R. S.*, les Réfutations des Sophistes.

Les chiffres romains indiquent les livres; le premier chiffre arabe indique le chapitre ; le second, le paragraphe ; *n.* signifie note.

A.

B.

C.

D.

G.

H.

I.

M.

O.

P.

Q.

R.

S.

T.

U.

V.

X.

Z.

FIN DE LA TABLE GÉNÉRALE DES MATIÈRES.

INTRODUCTION

AUX CATÉGORIES,

PAR PORPHYRE.

CHAPITRE PREMIER.

Objet et caractère de ce traité : exclusion des questions trop difficiles : la doctrine exposée sera toute péripatéticienne.

§ 1. Comme il est nécessaire, Chrysaore, pour apprendre la doctrine des Catégories, telle que l'a faite Aristote, de savoir ce que c'est que le genre, la différence, l'espèce, le propre et l'accident, et comme cette connaissance n'importe pas moins pour donner les définitions, et en général pour bien comprendre tout ce qui concerne la division et la démonstration, théories qui sont aussi fort utiles, § 2, je t'en ferai un exposé

§ 1. *Chrysaore*, patricien romain, l'un des disciples de Porphyre.—*Le genre, la différence*, etc., toute la doctrine des Topiques est expressément fondée sur ces termes qu'Aristote réduit à quatre en réunissant la différence au genre, et en rangeant l'espèce sous la définition. Voir les Topiques, liv. 1, ch. 4, § 2. — *La division* des genres en espèces, et par suite aussi la méthode platonicienne de division.

concis, et je tâcherai, en peu de mots et par manière d'introduction, de résumer ce qu'ont dit nos devanciers, en ayant soin de m'abstenir de recherches trop profondes, et en ne touchant même qu'avec une certaine mesure à celles qui sont plus simples.

§ 3. Et d'abord, en ce qui regarde les genres et les espèces, j'éviterai de rechercher s'ils existent en eux-mêmes, ou s'ils n'existent que dans les pures notions de l'esprit; et en admettant qu'ils existent par eux-mêmes, s'ils sont corporels ou incorporels; et enfin s'ils sont séparés, ou s'ils n'existent que dans les choses sensibles et en sont composés. C'est là une question très-profonde, et qui exigerait une étude différente de celle-ci, et plus étendue. § 4. Je me bornerai donc à t'exposer ici ce que les anciens, et parmi eux les Péripatéticiens surtout, ont dit de mieux pour la logique, sur ce dernier point et sur ceux que nous avons indiqués.

§ 3. *S'ils existent en eux-mêmes*, C'est de cette phrase qu'est sortie, suivant M. Cousin, toute la scholastique, et la longue querelle du nominalisme et du réalisme. Voir les Fragments philosophiques, philosophie scholastique, tom. 3, p. 77, 83 et suiv. — *C'est là une question très-profonde*, C'est toute la polémique des idées entre Platon et Aristote. — *De mieux pour la logique*, ou de plus probable, comme on peut encore traduire. Averroës adopte le premier sens.

CHAPITRE II.

Du genre et de l'espèce. — Trois significations diverses du mot genre : définition philosophique du genre : caractères qui le distinguent de tous les autres termes : sa fonction. — Des significations diverses du mot espèce : définition. — Subordination des genres et des espèces ; exemple pris dans la catégorie de la substance. — Genre généralissime : espèce spécialissime : intermédiaires. — Méthode pour remonter et redescendre les catégories. — Théorie des attributs et des sujets. — Des individus. — Rapport du tout aux parties. — Résumé.

§ 1. Les mots de genre et d'espèce n'ont pas, à ce qu'il semble, une signification simple. § 2. Ainsi le genre exprime la collection de plusieurs individus qui ont un certain rapport, soit avec une unité, soit entr'eux. C'est en ce sens qu'on dit, par exemple, le genre, la race des Héraclides, en considérant qu'ils sortent tous d'un seul ancêtre, c'est-à-dire, d'Hercule ; et ce nom s'applique à la foule de tous ceux qui sont unis entr'eux par un rapport de parenté commune remontant à cette source. Cette dénomination sert à distinguer cette race de toutes les autres. § 3. Genre a de plus cet autre sens, de signifier le principe de la naissance en général, soit qu'on remonte au père qui a produit, soit qu'on s'arrête au lieu qui a vu naître. Ainsi l'on dit qu'Oreste tire son genre, sa race, de Tantale, et Hyllus d'Hercule ;

§ 2. *Genre exprime*, ces deux premières définitions du genre sont empruntées en grande partie à la Métaphysique, liv. 5, ch. 28.

ainsi l'on dit que Pindare est Thébain de naissance, et Platon Athénien. C'est qu'en effet la patrie est, tout aussi bien que le père, en quelque sorte un principe de naissance pour chacun. § 4. C'est ce que semble indiquer l'usage même de la langue : ainsi on appelle Héraclides ceux qui génériquement descendent d'Hercule, Cécropides ceux qui descendent de Cécrops, ainsi que les parents des uns et des autres. § 5. Et même l'on appela d'abord genre, race, le principe de la naissance pour chacun, et la collection de tous ceux qui étaient issus d'une même souche, d'Hercule par exemple.

§ 6. Dans un autre sens on appelle aussi genre ce à quoi est soumise l'espèce, nom qu'on lui a donné peut-être à cause de sa ressemblance avec les cas cités plus haut. Car le genre en ce sens est une sorte de principe pour toutes les espèces inférieures, et il semble en embrasser la foule qui est placée au-dessous de lui.

§ 7. Ainsi donc, le mot genre a trois significations, et c'est de la troisième qu'il s'agit en philosophie. § 8. Et c'est pour définir le genre en ce sens qu'on a dit qu'il est l'attribut essentiel applicable à plusieurs espèces différentes entre elles, comme l'attribut animal. § 9. C'est qu'en effet parmi les attributs, les uns ne s'appliquent qu'à un seul être, tels sont les attributs individuels, Socrate par exemple, ou bien tel homme, ou telle chose. D'autres, au contraire, s'appliquent à plusieurs êtres, comme les genres, les espèces, les différen-

§§ 4 et 5, Ceci est une repétition peu utile des §§ 2 et 3.

§ 8. *Qu'on a dit*, Cette définition, qui est vraie, est empruntée textuellement aux Topiques, liv. 1, ch. 5, § 6. — *Comme l'attribut animal*, appliqué à toutes les espèces d'animaux. C'est encore l'exemple cité par Aristote, *ib.* § 7.

ces, les propres et les accidents, qui sont communs à plusieurs et non particuliers à un seul individu. Ainsi, par exemple, le genre c'est animal, l'espèce c'est homme, la différence c'est raisonnable, le propre c'est susceptible de rire, l'accident c'est être blanc, être noir, être assis. § 10. Les genres diffèrent donc des attributs qui ne s'appliquent qu'à un seul individu, en ce qu'ils sont au contraire attribués à plusieurs. § 11. Ils diffèrent même des attributs qui peuvent s'appliquer à plusieurs, des espèces par exemple, en ce que les espèces, bien qu'attribuées à plusieurs, ne sont attribuées qu'à des individus qui spécifiquement n'ont aucune différence entr'eux, et n'ont qu'une différence numérique. Ainsi, homme qui est une espèce, est attribué à Socrate, à Platon, qui n'ont entr'eux aucune différence spécifique, et qui ne diffèrent que numériquement. Animal, qui est un genre, est attribué à l'homme, au bœuf, au cheval, qui diffèrent entr'eux non plus en nombre seulement, mais qui diffèrent aussi en espèce.

§ 12. Le genre diffère du propre en ce que le propre est l'attribut d'une seule espèce dont il est le propre, et des individus compris sous cette espèce; ainsi la faculté de rire est le propre de l'homme en général, et de chaque homme en particulier. Le genre au contraire n'est pas l'attribut d'une seule espèce: il est l'attribut de plusieurs termes spécifiquement différents.

§ 13. Le genre diffère de la différence et des accidents communs, en ce que les différences et les accidents communs, bien qu'ils s'appliquent à plusieurs termes, s'appliquent à ces termes non pas essentiellement, mais comme simple qualité. Ce qui le prouve

bien, c'est que si l'on demande quel est le terme dont les différences et les accidents sont les attributs, on répond en indiquant le genre. On n'indique dans ce cas, ni les différences, ni les accidents communs, parce qu'ils ne sont pas des attributs compris dans l'essence, mais qu'ils sont bien plutôt des attributs relatifs à une qualité du sujet. Par exemple, si l'on demande quel est l'homme, on dit qu'il est raisonnable; si l'on demande quel est le corbeau, on dit qu'il est noir. Raisonnable est une différence, noir est un accident. Mais si l'on nous demande ce qu'est l'homme, nous répondons que c'est un animal; car animal est le genre de l'homme.

§ 14. Ainsi donc, être l'attribut de plusieurs termes, c'est là ce qui sépare le genre de tous les attributs individuels qui ne s'appliquent jamais qu'à un seul. § 15. Être l'attribut de termes différant en espèce, c'est là ce qui le sépare des termes attribués comme espèces ou comme propres. § 16. Être attribué essentiellement, c'est là ce qui le sépare des différences et des accidents communs, qui sont attribués chacun à leurs sujets, non pas en essence, mais en qualité, ou dans une relation quelconque. § 17. Il n'y a donc rien de trop, il n'y a rien de moins qu'il ne faut dans la description de l'idée du genre, telle que nous venons de la donner.

§ 18. L'espèce se dit de la forme de chaque chose, et c'est en ce sens qu'on a pu dire : « L'espèce la pre-

§ 18. *L'espèce se dit*, Le mot d'espèce en grec se prête à cette définition toute étymologique, comme le mot de species en latin. — *L'espèce la première*... Ce vers, assez mal appliqué ici, est attribué à Euripide, qui l'a pris certainement dans un tout autre sens, par Athénée, liv. 13, et par Stobée, *de la Beauté*.

mière est digne de l'empire. » § 19. On appelle encore espèce, ce qui est placé sous le genre donné; et c'est ainsi qu'on dit habituellement que l'homme est une espèce de l'animal, l'animal étant pris pour genre. Le blanc est une espèce de la couleur, comme le triangle est une espèce de la figure. § 20. Que si dans notre définition du genre nous parlons aussi de l'espèce, en disant que le genre est l'attribut qui s'applique essentiellement à plusieurs termes différant en espèce, et si nous ajoutons que l'espèce est ce qui est placé sous le genre donné, il faut bien savoir que le genre, étant le genre de quelque chose, comme l'espèce est l'espèce de quelque chose, l'un est relatif à l'autre, et qu'il faut de toute nécessité employer réciproquement l'un dans la définition de l'autre. § 21. On a donc pu définir aussi l'espèce en disant qu'elle est ce qui est classé sous le genre, et qu'elle est ce à quoi le genre est attribué essentiellement. On peut dire encore que l'espèce est l'attribut s'appliquant essentiellement à plusieurs termes qui diffèrent entr'eux numériquement. § 22. Cette définition dernière conviendrait à l'espèce spécialissime, c'est-à-dire, qui n'est plus qu'espèce, et qui n'est plus genre. Les autres définitions conviendraient aussi aux espèces qui ne sont pas spécialissimes.

§ 20. *Que si...* Porphyre a défini plus haut § 6 le genre par l'espèce, il définit ici l'espèce par le genre : on pourrait donc lui objecter qu'il fait une pétition de principe : il répond que genre et espèce sont des termes relatifs qui ne peuvent se définir que l'un par l'autre.

§ 21. *Numériquement*, c'est-à-dire formant chacun une unité distincte.

§ 22. *L'espèce spécialissime*, Celle qui n'a plus après elle que des individus — *et qui n'est plus genre*, les §§ suivants expliquent ceci très-clairement.

§ 23. Nous pourrons éclaircir ceci en faisant la remarque suivante : Dans chaque Catégorie, il y a certains termes qui sont généralissimes, d'autres spécialissimes; puis entre ces deux extrêmes, des plus génériques et des plus spécifiques, il y a d'autres termes qui sont tout à la fois genres et espèces. Le terme généralissime est celui au-dessus duquel il ne peut plus y avoir de genre qui le dépasse; le terme spécialissime est celui après lequel il ne peut pas y avoir d'espèce qui lui soit inférieure. Entre le plus générique et le plus spécifique, il y a d'autres termes qui sont à la fois genres et espèces, relativement, il est vrai, à des termes différents. § 24. Montrons clairement ce que nous voulons dire sur une seule Catégorie. La substance est elle-même genre. Au-dessous d'elle est le corps, au-dessous du corps, le corps animé sous lequel est l'animal; au-dessous de l'animal, l'animal raisonnable sous lequel est l'homme; sous l'homme, Socrate, Platon, et tous les hommes en particulier. De tous ces termes, la substance est le plus générique, le seul qui ne soit que genre. L'homme est le plus spécifique, le seul qui ne soit qu'espèce. Le corps est une espèce de la substance, mais c'est le genre de corps animé. Corps animé est lui-même une espèce du corps; mais c'est le genre d'animal. Animal à son tour, est une espèce de corps animé; mais c'est le genre d'animal raisonnable. Animal raisonnable est une espèce d'animal, et genre d'homme. Quant à l'homme, il est bien une espèce de l'animal; mais il n'est plus le genre des hommes individuels; il est simplement es-

§ 23. *Généralissimes* qui n'ont plus de genre au-dessus d'eux. — *Comme nous l'avons dit*, dans les §§ précédents.

pèce; et tout ce qui, placé avant les individus, leur est attribué immédiatement, n'est qu'espèce, et cesse d'être genre. De même donc que la substance, qui est placée au plus haut, parce qu'il n'y a pas de genre avant elle, est le terme généralissime, de même, l'homme qui est une espèce après laquelle il n'y a plus d'autre espèce, ni aucun terme qui puisse être divisé en espèces, puisqu'il n'y a plus que des individus, et l'on entend par individus, Socrate, Platon, ou telle chose blanche par exemple, de même, dis-je, l'homme n'est plus qu'espèce; il est la dernière espèce, et comme nous l'avons dit, l'espèce spécialissime. Quant aux intermédiaires, ils sont espèce de ce qui les précède, genre de ce qui les suit. § 25. Ils ont donc deux rapports, l'un à ce qui les précède, et c'est ce qui les fait espèces des termes antérieurs; l'autre à ce qui les suit, et c'est ce qui les fait genres des termes postérieurs.

§ 26. Les extrêmes au contraire n'ont qu'un seul rapport. Le terme généralissime n'a de rapport qu'aux termes placés au-dessous de lui, puisqu'il est le genre le plus élevé de tous. Il ne peut pas avoir de rapport avec ce qui serait avant lui, puisqu'il est le terme le plus élevé, le principe premier, et comme nous l'avons dit, le genre au-dessus duquel il n'y a plus de genre qui le dépasse. § 27. Le terme spécialissime n'a, lui aussi, qu'un seul rapport; et c'est avec les termes qui le précèdent et dont il est l'espèce; mais le rapport qu'il soutient avec les termes qui le suivent est identique; car il est appelé aussi l'espèce des individus. Il est l'espèce des individus parce qu'il les comprend; il est l'espèce des termes antérieurs parce qu'il est compris

par eux. § 28. On définit donc le genre généralissime, en disant qu'il est genre et n'est pas espèce, et qu'il est ce au-dessus de quoi il n'y a plus de genre qui le dépasse. § 29. Et l'on définit l'espèce spécialissime, en disant qu'elle est ce qui est espèce et n'est pas genre, ce qui étant espèce ne peut plus être divisé en espèces, et encore ce qui est l'attribut essentiel de plusieurs termes ne différant entr'eux que numériquement.

§ 30. Quant aux intermédiaires placés entre les extrêmes, on les appelle genres et espèces subordonnés, et l'on admet que chacun d'eux peut être genre et espèce, mais, il est vrai, relativement à des termes divers. C'est ainsi que tous les termes antérieurs aux plus spécifiques, à remonter jusqu'au plus générique, sont appelés genres et espèces subordonnés. § 31. Ainsi Agamemnon est Atride, Pélopide, Tantalide, et se rattache enfin à Jupiter. § 32. Dans les généalogies c'est à un seul auteur, et par exemple Jupiter, que le plus souvent on rapporte l'origine. Mais il n'en est pas ainsi des genres et des espèces; car l'être n'est pas le genre commun de tout; tout n'est pas homogène relativement à un seul terme qui serait le genre le plus élevé, comme le montre bien Aristote. Mais il faut admettre, comme dans les Catégories, que les dix premiers genres sont comme dix principes premiers, et bien qu'on puisse les dénommer tous du nom d'être, ce sera par homonymie, comme le remarque Aristote, et non

§ 31. *A Jupiter* qui est enfin le père des dieux et des hommes et est supposé, du moins ici, n'avoir pas de père.

§ 32. *Comme le montre bien Aristote*, Métaphys., liv. 5, ch. 28, p. 1024, *b*, 15, édition de Berlin. — *Par homonymie et non point synonymiquement*, voir le début des Catégories, ch. 1, §§ 1 et 2.

point synonymiquement. Loin de là, si l'être était le genre de tout, toutes choses seraient appelées êtres synonymiquement. Mais comme il y a dix genres primitifs, cette communauté d'appellation est purement verbale, et ne va pas jusqu'à la définition qu'on donnerait de cette appellation. Les genres généralissimes sont donc au nombre de dix. § 33. Les termes spécialissimes sont en un certain nombre qui n'est pas non plus infini.

§ 34. Quant aux individus qui viennent après les termes les plus spécifiques, ils sont infinis. § 35. Aussi Platon recommandait-il, quand on descend des termes les plus génériques aux plus spécifiques, de s'arrêter à cette limite, et de descendre en suivant les intermédiaires qu'on divise suivant les différences spécifiques, sans s'inquiéter des termes infinis pour lesquels il n'y a pas de science possible. § 36. Quand on descend aux termes spécialissimes, il faut nécessairement par la division produire la multiplicité ; quand au contraire on remonte aux plus génériques, on réduit nécessairement la multiplicité à l'unité ; l'espèce en effet, et le genre encore davantage, ramènent plusieurs termes à une seule et unique nature. Les termes particuliers et individuels au contraire dispersent l'unité en multitude. C'est ainsi que par la participation à l'espèce, tous les hommes, quelque nombreux qu'ils sont, n'en font qu'un ; et par les hommes particuliers et individuels, cet homme unique et commun devient plusieurs. Le particulier

§ 35. *Aussi Platon*, on peut voir sur ces recommandations de Platon, entre autres passages, le Phèdre, p. 97 et 110, Sophiste, p. 345 et 347, Répub., liv. 6, p. 62, etc., trad. de M. Cousin.

divise toujours; le commun au contraire, rassemble et unifie.

§ 37. Après avoir ainsi défini le genre et l'espèce, et dit ce qu'est chacun d'eux, montré l'unité du genre, et la multiplicité des espèces, puisque le genre se partage toujours en plusieurs espèces, il faut ajouter que le genre est toujours attribué à l'espèce et que tous les termes supérieurs le sont aux inférieurs. Mais l'espèce n'est attribuée, ni au genre qui la précède immédiatement, ni aux genres supérieurs, parce qu'elle ne leur est pas réciproque. En effet, il n'y a pas de termes égaux qui puissent être attribués à des termes égaux, comme animal qui hennit, à cheval, ou bien des termes plus larges, à des termes moins larges, comme animal à homme. Mais jamais des termes moins larges ne peuvent être attribués à de plus larges. On ne peut pas dire que l'animal est homme, comme on dit que l'homme est animal. Les termes qui ont l'espèce pour attribut reçoivent nécessairement aussi pour attribut le genre de l'espèce et le genre du genre jusqu'au plus générique. Car s'il est vrai de dire de Socrate qu'il est homme, il est vrai de dire de l'homme qu'il est animal, de l'animal qu'il est substance; et l'on pourra dire de Socrate qu'il est animal et substance. C'est qu'en effet, comme les attributs supérieurs s'appliquent aux termes inférieurs, l'espèce est attribuée à l'individu, le genre l'est à l'espèce et à l'individu tout ensemble; le genre le plus générique est attribué au genre ou aux genres, s'il y a plusieurs intermédiaires subordonnés, et à l'espèce, et à l'individu. Le genre le plus générique s'applique, et à tous les genres qui sont au-dessous de lui, et aux espèces, et aux individus. Le genre qui

précède l'espèce spécialissime, s'applique aux espèces spécialissimes et aux individus ; et l'espèce qui n'est qu'espèce s'applique à tous les individus. L'individu ne s'applique qu'à un seul des êtres particuliers. § 38. On appelle individu, Socrate par exemple, ou cette chose blanche, et le fils de Sophronisque qui s'approche, en admettant que Socrate fût fils unique de Sophronisque. On appelle ces termes individus, parce que chacun d'eux ne se compose que de particularités dont la réunion ne saurait être la même pour aucun autre être. Ainsi les particularités spéciales à Socrate ne sauraient être les mêmes pour aucun autre homme. Ce qui n'empêche pas que les particularités spéciales à l'homme, à l'homme commun s'entend, ne puissent être les mêmes dans plusieurs hommes, ou plutôt dans tous les hommes, en tant qu'ils sont hommes. § 39. Ainsi donc l'individu est enveloppé par l'espèce ; l'espèce l'est par le genre. Le genre est un tout, l'individu une partie. L'espèce est à la fois tout et partie; la partie appartient à un autre que soi ; le tout n'est point à un autre, mais dans d'autres ; car le tout est dans les parties

§ 40. Voilà ce que nous avions à dire sur le genre et l'espèce, sur les termes généralissimes et spécialissimes, sur les termes qui peuvent être à la fois genres et espèces, sur les individus, et sur les significations diverses que les mots de genre et d'espèce peuvent recevoir.

CHAPITRE III.

De la différence. — Trois significations diverses de ce mot; examen de ces diverses significations. — Différences séparables et inséparables : différences inséparables en soi et par accident : comparaison des unes et des autres. — Différences en soi, constitutives, et simplement distributives. — Différences spécifiques : leur fonction. — Quatre définitions diverses du mot différence.

§ 1. Le mot différence a un sens commun, il a un sens propre; et un sens qui lui est plus propre que tout autre.

§ 2. Selon le sens commun, on dit qu'une chose diffère d'une autre, quand elle présente une altération quelconque, soit relativement à elle-même, soit relativement à une chose différente. Ainsi Socrate diffère de Platon parce qu'il est autre; il diffère de lui-même, si l'on compare son enfance à sa virilité, s'il est en action ou s'il est en repos; et c'est toujours dans les altérations de sa façon d'être qu'on le considère.

§ 3. Dans le sens propre, une chose diffère d'une autre, quand elle en diffère par un accident qui ne peut être séparé d'elle. Un accident inséparable, c'est la couleur glauque des yeux, l'abaissement du nez, ou la cicatrice d'une blessure ineffaçable.

§ 4. Dans le sens le plus propre, on dit d'une chose, qu'elle diffère d'une autre, quand elle en est distincte par une différence spécifique. Ainsi l'homme diffère du

cheval par une différence spécifique, par sa qualité d'être doué de raison.

§ 5. En général, toute différence venant s'ajouter à un être quelconque l'altère de quelque façon; les différences communes et propres le font différent; les différences les plus propres le font autre. § 6. Celles qui le font autre s'appellent spécifiques; celles qui le font différent, s'appellent simplement différences. Ainsi la différence de raisonnable venant se joindre à l'homme, le fait autre, et en fait une différence de l'animal. La différence de se mouvoir rend l'objet différent de celui qui est en repos; et par conséquent celle-là le fait autre, celle-ci ne le fait que différent.

§ 7. C'est donc par les différences qui font l'objet autre, que se produisent les divisions des genres en espèces, et que se forment les définitions qui se composent du genre et de ces différences-là. Les différences qui ne font que rendre l'objet différent, ne forment que des diversités et des changements dans sa façon d'être.

§ 8. Ainsi en reprenant les choses dès leur origine, il faut dire que parmi les différences les unes sont séparables, et les autres inséparables. Se mouvoir, être en repos, être malade, se bien porter, et autres différences analogues, sont séparables. Aquilin ou camus, raisonnable ou privé de raison, sont des différences inséparables. § 9. Parmi les différences inséparables, les unes sont en soi au sujet, les autres y sont par accident. Raisonnable est en soi la différence de l'homme, aussi bien que mortel et susceptible de science. Mais l'aquilin et le camus ne sont pas des différences en soi; elles sont purement accidentelles. § 10. Les différences en soi

sont comprises dans la définition de l'essence, et rendent le sujet tout autre. Les différences d'accident ne sont pas comprises dans la définition essentielle, et rendent le sujet non point autre, mais différent. § 11. Les différences en soi ne reçoivent pas le plus et le moins. Les différences d'accident, tout inséparables qu'elles sont, peuvent avoir rémission et intensité. Ainsi le genre n'est pas plus ou moins attribué au sujet dont il est le genre, non plus que les différences ne le sont point au genre qui se divise en elles. Ce sont elles qui complètent la définition de chaque chose. Or l'essence de chaque chose, une et identique, ne souffre ni rémission ni intensité. Mais être camus ou aquilin, avoir une certaine couleur, peut offrir diminution ou accroissement.

§ 12. Après avoir reconnu trois espèces de différences, distingué les différences séparables et les inséparables, et parmi les inséparables les différences en soi et les différences d'accident, il faut ajouter que parmi les différences en soi, les unes servent à diviser les genres en espèces, les autres servent à faire des espèces de ces divisions. Ainsi toutes les différences essentielles de l'animal étant, si l'on veut, les suivantes : animé et sensible, raisonnable et privé de raison, mortel et immortel, la différence animal et sensible est constitutive de l'essence de l'animal ; mais les différences de mortel et immortel, de raisonnable et privé de raison, ne sont que des différences qui divisent le genre animal ; car c'est par elles que nous divisons les genres en leurs espèces. § 13. Mais ces différences qui divisent les genres sont complémentaires et constitutives des espèces. Ainsi l'animal est partagé par la différence de raisonnable et d'irrai-

sonnable, comme il l'est aussi par la différence de mortel et d'immortel. Les différences de mortel et de raisonnable deviennent constitutives de l'homme ; celles de raisonnable et d'immortel deviennent constitutives de Dieu ; celles de mortel et d'irraisonnable deviennent constitutives des animaux privés de raison. De même encore les différences d'animé et d'inanimé, de sensible et d'insensible, divisant la substance la plus élevée, les différences d'animé et de sensible, jointes à la substance, suffisent pour former l'animal ; celles d'animé et d'insensible suffisent à former la plante.

§ 14. Mais d'un autre côté, comme les mêmes différences prises de certaine façon peuvent être constitutives, ou servir simplement à diviser les genres, on les appelle toutes spécifiques. § 15. On les emploie utilement surtout à diviser les genres, et à former les définitions. Mais on ne peut tirer le même parti des différences par accident inséparables, et encore moins des différences séparables.

§ 16. C'est en les comprenant aussi dans la définition, qu'on dit que la différence est ce par quoi l'espèce l'emporte sur le genre. L'homme a plus que l'animal les qualités raisonnable et mortel. En effet, l'animal n'est précisément aucune de ces choses ; car alors d'où les espèces tireraient-elles leurs différences ? Il n'a pas non plus toutes les différences opposées ; car alors une même chose recevrait les contraires. Mais comme on l'a fort bien dit, il a en puissance toutes les différences des termes inférieurs ; mais en fait il n'en a aucune. Et c'est ainsi que de ce qui n'est pas il ne sort pas quelque

§ 16. *Comme on l'a fort bien dit*, toute l'école péripatéticienne.

chose, non plus que les opposés ne sont en même temps à un même sujet.

§ 17. On définit encore la différence, en disant que la différence est l'attribut en qualité, de plusieurs termes différant spécifiquement entr'eux. Ainsi mortel est l'attribut de l'homme, quand on demande quelle est la qualité de l'homme, et non pas quand on cherche quelle est son essence. En effet, si l'on nous demande ce qu'est l'homme nous répondons ordinairement qu'il est animal. Et si l'on nous demande encore; mais quel animal? Nous répondrons convenablement en disant, raisonnable et mortel. C'est qu'en effet les choses se composant de matière et de forme, ou du moins ayant une composition qui répond à la matière et à la forme à peu près, et par exemple la statue se compose d'une matière qui est l'airain, d'une forme qui est la figure, il faut dire que de même l'homme commun, et spécifique même, se compose du genre qui répond à la matière, et de la forme qui est la différence. Le tout qui en résulte, animal raisonnable mortel, c'est l'homme, comme dans l'exemple cité tout à l'heure, c'était la statue.

§ 18. On dit encore : la différence est ce qui naturellement sépare les termes placés sous le même genre. Ainsi raisonnable et privé de raison séparent l'homme et le cheval, qui sont sous le même genre, l'animal.

§ 19. On définit aussi la différence ce par quoi cha-

§ 17. *L'attribut en qualité*, et non l'attribut essentiel. Voir les Catégories, catégorie de la substance et catégorie de la qualité.

§ 19. *Nous et les anges*, On croirait à ce langage que Porphyre était encore chrétien quand il a fait ce petit traité : il est vrai que dans d'autres endroits, il parle de Jupiter et d'Hercule tout comme il parle ici des anges. Voir plus loin, ch. 7, § 1.

que chose diffère. Ainsi l'homme et le cheval ne diffèrent pas par le genre, car les chevaux sont animaux aussi bien que nous : mais la qualité de raisonnable, si on l'ajoute, suffit pour nous séparer d'eux. Nous sommes raisonnables, nous et les anges; mais la qualité de mortel, si on l'ajoute, nous sépare aussi des anges.

§ 20. Ceux qui ont travaillé avec le plus de soin la théorie de la différence, disent qu'elle n'est pas indifféremment un des termes quelconques qui séparent les êtres placés sous le même genre; mais ils disent que c'est ce qui contribue à l'être et à l'essence de la chose et en fait partie. En effet, être capable de naviguer n'est pas la différence de l'homme, bien que ce soit là une qualité propre à l'homme; car on pourrait dire que parmi les animaux, les uns sont capables naturellement de naviguer, et que les autres ne le sont pas, séparant ainsi l'homme de tous les autres. Mais être naturellement capables de naviguer, n'est pas une qualité complémentaire de la substance, ce n'en est pas non plus une partie, ce n'en est qu'une aptitude. C'est qu'en effet ce n'est point là une différence pareille à celles qu'on appelle différences spécifiques. On doit donc entendre par différences spécifiques toutes celles qui constituent une espèce autre, et qui figurent dans l'essence du sujet.

§ 21. Ce que nous venons de dire doit suffire pour la différence.

CHAPITRE IV.

Du propre. — Quatre espèces du propre. — Sa fonction.

§ 1. Le propre se partage en quatre espèces. § 2. C'est ce qui n'appartient qu'à une espèce toute seule accidentellement, sans appartenir à l'espèce tout entière : ainsi exercer la médecine, faire de la géométrie, est propre à l'homme. § 3. C'est ensuite ce qui appartient à toute une espèce sans appartenir à cette seule espèce : ainsi bipède est propre à l'homme. § 4. C'est encore ce qui appartient à une seule espèce, et à toute cette espèce, et dans un certain temps. Ainsi blanchir dans la vieillesse est propre à tout homme. § 5. Quatrièmement enfin, c'est ce qui réunit à la fois toutes ces conditions d'être à une seule espèce, d'être à toute l'espèce, d'être toujours à l'espèce. Ainsi la faculté de rire est propre à l'homme. Quoiqu'il ne rie pas toujours, on dit qu'il est capable de rire, non pas parce qu'il rit toujours, mais parce que naturellement il le peut. C'est une qualité qui fait toujours partie de sa nature, comme hennir fait partie de celle du cheval.

§ 6. Toutes ces qualités sont à bon droit appelées propres, parce qu'elles sont aussi réciproques à leurs sujets. Si le cheval existe, il y a aussi un être qui peut hennir, et s'il y a un être qui peut hennir, il y a aussi un cheval.

§ 1. *Le propre se partage*, Voir la définition du propre, Topiques, liv. 1, ch. 5, § 5. Porphyre a beaucoup emprunté à ce traité.

CHAPITRE V.

De l'accident. — Deux espèces d'accident. — Trois définitions de l'accident.

§ 1. L'accident est ce qui peut survenir et disparaître, sans entraîner la destruction du sujet.

§ 2. L'accident se divise en deux espèces : l'un est séparé du sujet, l'autre est inséparable. Ainsi dormir est un accident séparable, être noir est un accident inséparable pour le corbeau et l'Éthiopien ; mais l'on peut concevoir un corbeau blanc, un Éthiopien qui perde sa couleur, sans que pour cela le sujet soit détruit.

§ 3. Voici encore une définition de l'accident : l'accident est ce qui peut être ou ne pas être au même sujet.

§ 4. On dit encore que l'accident est ce qui n'est ni genre, ni différence, ni espèce, ni propre, et n'en est pas moins toujours dans le sujet.

§ 1. *L'accident est ce qui*, Voir la définition de l'accident, Topiques, liv. 1, ch. 5, § 8.

§ 3. *Voici encore une définition*, C'est celle qu'adopte Aristote.

§ 4. *On dit encore*, Aristote rejette cette définition, comme étant simplement négative.

CHAPITRE VI.

Comparaison des cinq termes : rapports et différences.

§ 1. Après avoir défini les termes que nous nous étions proposé d'étudier, je veux dire, le genre, l'espèce, la différence, le propre et l'accident, il faut voir ce qu'ils ont de commun, ce qu'ils ont de spécial.

§ 2. La qualité commune de tous, c'est, ainsi qu'on l'a dit, de pouvoir être attribué à plusieurs sujets. § 3. Le genre l'est aux espèces inférieures et aux individus, ainsi que l'est aussi la différence; l'espèce l'est aux individus qu'elle comprend; le propre l'est à l'espèce dont il est le propre et aux individus placés sous cette espèce; l'accident l'est à la fois aux espèces et aux individus. Ainsi animal est attribué à cheval et à bœuf, qui sont des espèces; à tel cheval et à tel bœuf, qui sont des individus. Irraisonnable est attribué à cheval et à bœuf, et aux individus de ces deux espèces. Quant à l'espèce, il faut dire qu'elle n'est attribuée, comme l'homme par exemple, qu'aux seuls individus. Le propre est attribué, et à l'espèce dont il est le propre, et aux individus placés sous l'espèce. Ainsi, capables de rire est attribué à l'homme et aux hommes individuellement.

§ 2. *Ainsi qu'on l'a dit*, Voir plus haut ch. 2, § 8 et suiv.

§ 3. *Aux termes qui comprennent les individus*, C'est-à-dire aux espèces qui ne comprennent en effet que des individus.

Noir, qui est un accident inséparable, est attribué à l'espèce corbeau et à chaque corbeau en particulier. Se mouvoir, qui est un accident séparable, est attribué à l'homme et au cheval; mais primordialement, il l'est aux individus, et en second lieu, il l'est aux termes qui comprennent les individus.

CHAPITRE VII.

Comparaison du genre et de la différence. — Trois caractères communs à l'un et à l'autre. — Six caractères qui distinguent le genre de la différence.

§ 1. Une qualité commune au genre et à la différence, c'est de comprendre des espèces; car la différence comprend aussi des espèces, bien qu'elle ne renferme pas toutes celles que renferme le genre. Ainsi raisonnable, bien qu'il ne renferme pas les êtres privés de raison, comme les renferme le genre animal, comprend l'ange et l'homme qui en sont des espèces. § 2. Tout ce qui est attribué au genre en tant que genre, l'est aussi aux espèces comprises sous le genre. Tout ce qui est attribué à la différence en tant que différence, le sera aussi à l'espèce qu'elle constitue. Ainsi l'animal étant le genre, la substance lui est attribuée en tant que genre, ainsi que animé et sensible. Et ces attributs seront aussi ceux de toutes les espèces placées sous l'animal jusqu'aux individns. La qualité de raisonnable étant la

§ 1. *L'ange et l'homme*, Voir plus haut, ch. 3, § 10.

différence, se servir de la raison est son attribut en tant que différence : donc se servir de la raison sera non-seulement l'attribut de raisonnable, mais encore de toutes les espèces comprises sous raisonnable.

§ 3. Une autre qualité commune, c'est que le genre ou la différence étant détruits, tout ce qui est placé au-dessous d'eux l'est également. De même que quand il n'y a point d'animal il n'y a ni homme ni cheval, de même quand raisonnable n'existe pas, il n'y a pas non plus d'animal faisant usage de la raison.

§ 4. Ce qui est propre au genre, c'est d'être attribué à plus de termes que ne le sont la différence, l'espèce, le propre et l'accident. Animal est attribué à l'homme, au cheval, à l'oiseau, au serpent, etc. Quadrupède n'est attribué qu'aux êtres qui ont quatre pieds. L'homme n'est attribué qu'aux individus. Capable de hennir n'est attribué qu'au cheval, et aux chevaux en particulier. L'accident est attribué à moins de termes que le genre. Bien entendu qu'on parle des différences dans lesquelles le genre est partagé, et non pas de celles qui sont complémentaires de l'essence du genre : on ne parle que de celles qui divisent.

§ 5. De plus le genre renferme la différence au moins en puissance. Ainsi l'animal comprend le raisonnable et l'irraisonnable, tandis que les différences ne comprennent pas les genres.

§ 6. En outre les genres sont antérieurs aux différences placées sous eux. § 7. C'est là ce qui fait qu'ils les détruisent avec eux, tandis qu'elles ne les détruisent pas avec elles. Ainsi, l'animal détruit, sont détruits aussi le raisonnable et l'irraisonnable. Mais les diffé-

rences ne détruisent pas le genre avec elles; car elles auraient beau être toutes détruites, on pourrait encore concevoir la substance animée sensible, laquelle est l'animal.

§ 8. De plus, le genre fait partie de l'essence : la différence est au contraire un attribut de qualité, ainsi qu'on l'a dit.

§ 9. En outre le genre est un pour chaque espèce, comme le genre de l'homme c'est l'animal. Les différences sont multiples; ainsi raisonnable, mortel, susceptible de pensée et de science, toutes différences qui séparent le sujet de tous les autres animaux.

§ 10. Enfin le genre se rapproche de la matière, et la différence de la forme.

§ 11. Bien qu'il y ait d'autres rapports communs et spéciaux au genre et à la différence, que l'étude de ceux-ci nous suffise.

CHAPITRE VIII.

Comparaison du genre et de l'espèce. — Trois caractères communs du genre et de l'espèce. — Sept caractères différents qui distinguent le genre de l'espèce.

§ 1. Le genre et l'espèce ont ceci de commun, ainsi que je l'ai dit, d'être attribués à plusieurs termes; mais

§ 8 *Ainsi qu'on l'a dit*, Voir plus haut, ch. 3, § 17. — Pour toute cette comparaison du genre et de la différence, il est bon de consulter le IV[e] livre des Topiques, dont les principes sont ici reproduits en abrégé.

§ 1. *Ainsi que je l'ai dit*, Voir

il faut comprendre qu'il s'agit ici de l'espèce qui n'est qu'espèce, et non pas de cette espèce qui peut aussi être genre, puisqu'en effet le même terme peut être à la fois espèce et genre. § 2. Ce qu'il y a de commun à tous deux, c'est qu'ils sont l'un et l'autre antérieurs aux termes auxquels ils sont attribués. § 3. De plus, chacun d'eux forme un tout.

§ 4. Ils diffèrent en ce que le genre contient les espèces, et que les espèces sont contenues sans contenir les genres. § 5. Car le genre est d'attribution plus large que l'espèce. § 6. De plus il faut que les genres soient antérieurs, et que transformés par les différences spécifiques, ils forment les espèces; et c'est là ce qui fait aussi que naturellement les genres sont antérieurs.

§ 7. Les genres détruisent avec eux les espèces, et ne sont pas détruits avec elles; car du moment qu'il y a espèce, il y a nécessairement genre; mais du moment qu'il y a genre, il n'y a pas nécessairement espèce. § 8. Les genres sont attribués synonymiquement aux espèces placées sous eux; les espèces ne le sont point réciproquement aux genres. § 9. Les genres sont plus étendus précisément parce qu'ils renferment les espèces placées sous eux. Les espèces ne dépassent les genres que par les différences qu'elles ont en propre. § 10. De plus, l'espèce ne peut devenir généralissime, non plus que le genre ne peut devenir spécialissime.

plus haut, ch. 2, § 8 et suiv., et ch. 6, § 2. — Consulter encore le IVe liv. des Topiques. Voir aussi plus haut, ch. 6, § 3 et la note.

CHAPITRE IX.

Comparaison du genre et du propre. — Trois caractères communs du genre et du propre. — Cinq caractères différents qui distinguent le genre du propre.

§ 1. Le genre et le propre ont cette propriété commune qu'ils suivent les espèces; car si quelqu'être est homme, l'animal est; si quelque chose est homme, la faculté de rire existe. § 2. Le genre est attribué également aux espèces; le propre l'est aux individus qui en participent; car l'homme et le cheval sont également animaux; Anytus et Mélitus sont également susceptibles de rire. § 3. Ce qu'ils ont encore de commun, c'est que le genre est attribué synonymiquement aux espèces qu'il renferme, et que le propre l'est aux termes dont il est le propre.

§ 4. Ils diffèrent en ce que le genre est antérieur et le propre postérieur; car il faut d'abord qu'il y ait animal, et qu'ensuite animal soit divisé selon ses différences et ses propres. § 5. Le genre est attribué à plusieurs espèces; le propre n'est attribué qu'à la seule espèce dont il est le propre. § 6. De plus, le propre est d'attribution réciproque à celle de l'objet dont il est le propre; le genre n'a jamais d'attribution réciproque. En effet, de ce qu'il existe un animal, il ne s'ensuit pas qu'il

§. 3. *Synonymiquement*, Voir le début des Catégories. — Consulter les livres IV et V des Topiques. Voir la note précédente.

y ait homme; de ce qu'il existe un animal, il ne s'ensuit pas que la faculté de rire existe aussi. Mais s'il y a homme, il y a aussi un être capable de rire; et s'il y a un être capable de rire, il y a homme aussi. § 7. En outre le propre est à toute l'espèce dont il est le propre, il est à elle seule, il y est toujours; le genre est à toute l'espèce dont il est le genre, il y est toujours, mais il n'est pas à elle seule comme le propre. § 8. Enfin les propres détruits ne détruisent pas avec eux les genres: les genres détruits au contraire détruisent avec eux les espèces, auxquelles s'appliquent les propres. Ainsi donc les choses auxquelles sont les propres, étant détruites, les propres aussi sont détruits avec elles.

CHAPITRE X.

Comparaison du genre et de l'accident. — Un seul caractère commun. — Quatre caractères différents.

§ 1. Une propriété commune du genre et de l'accident, c'est, ainsi qu'on l'a dit, d'être attribués à plusieurs termes; que les accidents soient d'ailleurs séparables ou inséparables. Ainsi se mouvoir est attribué à plusieurs termes, et être noir, l'est aux corbeaux, aux Éthiopiens, et à une foule de choses inanimées.

§ 2. Le genre diffère de l'accident, en ce que le genre est antérieur aux espèces, tandis que les accidents leur

§ 1. *Ainsi qu'on l'a dit*, Voir plus haut, ch. 2, § 8 et suiv., ch. 6, § 2 et ch. 8, § 1. — Consulter les livres II, III et IV des Topiques.

sont postérieurs. En effet, on a beau prendre un accident inséparable, le sujet auquel appartient l'accident est antérieur à l'accident. § 3. De plus, les termes qui participent du genre en participent également, mais ils ne participent pas également de l'accident. La participation aux accidents souffre en effet rémission et intensité; il n'en est point ainsi pour celle des genres. § 4. De plus, les accidents sont primitivement dans les individus; les genres et les espèces sont naturellement antérieures aux substances individuelles. § 5. Les genres sont attribués essentiellement aux termes inférieurs; les accidents ne sont attribués que comme qualité ou manière d'être. Si l'on demande quelle qualité a l'Éthiopien, on dit qu'il est noir. Si l'on demande comment est Socrate, on répond qu'il souffre ou qu'il se porte bien.

CHAPITRE XI.

Examen du nombre de comparaisons utiles entre les cinq termes étudiés dans ce traité.

§ 1. On vient de dire quelles sont les différences qui séparent le genre des quatre autres termes; mais chacun des quatre autres termes diffère aussi de tous les autres. Ainsi donc, comme ils sont cinq, et que chacun diffère des quatre autres, quatre fois cinq devraient

§ 1. *Ainsi pour le genre*, Voir plus haut, le ch. 7 et les ch. suiv. — *Et déjà nous avons démontré*, ch. 7 et dans les trois ch. suiv.

faire en tout vingt différences. § 2. Pourtant il n'en est rien. En effet, comme les termes qui suivent sont toujours comptés, et que les seconds ont une différence de moins, que les troisièmes en ont deux, les quatrièmes trois, et les cinquièmes quatre, il n'y a somme toute que dix différences : quatre, trois, deux, une. Ainsi pour le genre, on a dit en quoi il diffère de la différence, de l'espèce, du propre et de l'accident. Il y a donc quatre différences : mais l'on a dit comment la différence diffère du genre, quand on a dit comment le genre diffère d'elle. Il reste donc à dire comment la différence diffère de l'espèce, du propre et de l'accident, et il n'y a plus que trois différences. En outre, on a dit comment l'espèce diffère de la différence, quand on a dit comment la différence diffère de l'espèce. On a dit comment l'espèce diffère du genre, quand on a dit comment le genre diffère de l'espèce. Il reste donc à dire comment l'espèce diffère du propre et de l'accident ; il n'y a donc plus que deux différences. Il restera donc à voir comment le propre diffère de l'accident, car on a dit antérieurement comment il diffère de l'espèce, de la différence et du genre, quand on a traité de la différence relative à chacun d'eux. En résumé, si l'on prend quatre différences du genre relativement aux autres termes, trois de la différence, deux de l'espèce, et une du propre à l'accident, on n'en trouvera que dix en tout. Et déjà nous avons démontré les quatre différences du genre comparé aux autres termes.

CHAPITRE XII.

Comparaison de la différence et de l'espèce. — Deux caractères communs. — Quatre caractères différents.

§. 1. Nous dirons donc que la différence et l'espèce ont ceci de commun qu'elles sont également participées par les termes auxquels elles s'appliquent. Ainsi tous les individus hommes participent également de l'homme, et de la différence de raisonnable. § 2. Elles ont encore ceci de commun qu'elles sont toujours aux objets qui en participent. Socrate est toujours doué de raison et Socrate est toujours homme.

§ 3. La différence a ceci de spécial qu'elle est toujours attribuée dans la qualité; l'espèce l'est dans l'essence. En effet, bien qu'on puisse considérer l'homme comme ayant certaine qualité, il n'est pas qualifié d'une manière absolue, mais seulement en tant que les différences afférentes au genre le constituent. § 4. De plus, la différence s'applique souvent à plusieurs espèces, comme quadrupède s'applique à plusieurs animaux qui diffèrent spécifiquement. L'espèce au contraire ne s'applique qu'aux individus dont elle se compose. § 5. De plus, la différence est antérieure à l'espèce qu'elle cons-

§ 1. *Qu'elles sont également participées*, J'ai cru pouvoir adopter cette expression bien que peu correcte, parce qu'elle évite une longue périphrase : *partagées* n'aurait pas donné le même sens.

§ 3. *Attribuée dans la qualité*, Voir plus haut, ch. 3, § 17, et ch. 7, § 8.

§ 5. *Puis qu'il reste encore l'ange*, Voir plus haut, ch. 3, § 19, et ch. 7, § 1.

titue; car la différence raisonnable étant détruite, elle détruit avec elle l'homme; mais l'homme détruit ne détruit pas raisonnable, puis qu'il reste encore l'ange. § 6. Enfin la différence peut être jointe à une autre différence, et c'est ainsi qu'on a joint raisonnable et mortel pour constituer l'homme. Mais l'espèce ne se joint pas à l'espèce pour faire une autre espèce. Le cheval s'unit bien à l'âne pour produire un mulet; mais absolument parlant, le cheval réuni à l'âne ne constituera jamais un mulet.

CHAPITRE XIII.

Comparaison de la différence et du propre. — Deux caractères communs. — Deux caractères différents.

§ 1. La différence et le propre ont de commun d'être possédés également par tous les êtres qui les possèdent. Ainsi tous les êtres raisonnables sont également raisonnables: tous les êtres capables de rire sont également capables de rire. § 2. L'un et l'autre ont encore ceci de commun qu'ils sont toujours au sujet, et au sujet tout entier. Ainsi un être bipède a beau être mutilé, on rapporte l'idée de Toujours à ce que naturellement il devrait être. C'est ainsi encore que l'être capable de rire a toujours cette faculté, parce qu'il est ainsi naturellement, et non pas du tout parce qu'il rit toujours.

§ 6. *Le cheval réuni à l'âne* logiquement.

§ 3. Ce qu'il y a de spécial à la différence, c'est qu'elle s'applique souvent à plusieurs espèces: ainsi raisonnable s'applique à l'ange et à l'homme, tandis que le propre ne s'applique qu'à la seule espèce dont il est le propre. § 4. La différence suit les termes dont elle est la différence; mais elle ne leur est pas réciproque. Les propres au contraire peuvent remplacer les termes dont ils sont les propres, parce qu'ils leur sont réciproques.

CHAPITRE XIV.

Comparaison de la différence et de l'accident. — Deux caractères communs. — Trois caractères différents.

§ 1. La différence et l'accident ont cette propriété commune d'être attribués à plusieurs termes, § 2. Et en outre, si l'on ne considère que les accidents inséparables, d'être toujours au sujet et à tout le sujet. Ainsi bipède appartient toujours à l'homme; et de même tous les corbeaux sont noirs.

§ 3. La différence et l'accident diffèrent en ce que la différence comprend les espèces et n'est pas comprise par elles. Ainsi la différence raisonnable comprend l'ange et l'homme; tandis que les accidents comprennent en un sens les espèces, puisqu'ils sont dans plusieurs; et

§ 3. *A l'ange et à l'homme*, Voir dans le chap. précédent, § 5 et la note.

§ 2. *L'ange et l'homme*, Voir dans le chap. précédent, § 3.

en un sens sont compris par elles, parce que les sujets reçoivent non point un seul accident, mais plusieurs. § 4. La différence ne peut ni s'accroître ni diminuer. Les accidents au contraire reçoivent le plus ou le moins. § 5. Les différences contraires ne peuvent se mêler les unes aux autres; les accidents contraires le peuvent.

§ 6. Tel est le nombre des qualités qui sont spéciales à la différence, ou qui lui sont communes relativement aux autres termes.

CHAPITRE XV.

Comparaison de l'espèce et du propre. — Deux caractères communs. — Quatre caractères différents.

§ 1. Nous avons dit en quoi l'espèce diffère du genre et de la différence, en disant comment le genre et la différence diffèrent des autres termes; il ne nous reste donc qu'à dire comment elle diffère du propre et de l'accident.

§ 2. L'espèce et le propre ont ceci de commun qu'ils peuvent être mutuellement attribués l'un à l'autre. S'il y a homme, il y a capable de rire; s'il y a capable de rire, il y a homme. On a déjà dit plusieurs fois qu'on doit entendre par capable de rire, ce à quoi la nature a donné cette faculté. § 3. Une autre qualité commune, c'est qu'ils sont également à leurs sujets. Les espèces

§ 1. *Nous avons dit*, ch. 8 et ch. 12.

sont également aux termes qui en participent, et les propres aux termes dont ils sont les propres.

§ 4. L'espèce diffère du propre en ce que l'espèce peut être genre pour d'autres termes, et qu'il est impossible que le propre soit le propre d'autres termes. § 5. L'espèce en outre est antérieure au propre. Le propre vient se joindre à l'espèce; car il faut que l'homme soit pour qu'il y ait capable de rire. § 6. De plus l'espèce est toujours en acte à son sujet; le propre y est parfois aussi en puissance. En acte, Socrate est toujours homme; mais il ne rit pas toujours, bien que toujours il soit naturellement capable de rire. § 7. De plus, les êtres dont les définitions sont différentes, sont différents aussi. Mais pour définir l'espèce, on dit qu'elle est sous le genre, qu'elle est attribuée essentiellement à plusieurs termes qui ne diffèrent que numériquement entre eux, et autres définitions analogues. Quant au propre, au contraire, on le définit en disant qu'il est à une seule espèce, qu'il est à toute l'espèce, qu'il y est toujours.

CHAPITRE XVI.

Comparaison de l'espèce et de l'accident. — Un seul caractère commun. — Quatre caractères différents.

§ 1. Un caractère commun à l'espèce et à l'accident

§ 7. *Pour définir l'espèce*, Voir plus haut, ch. 2.—*Quant au propre, on le définit*, Voir plus haut la définition du propre, ch. 4.

c'est qu'ils sont attribués à plusieurs termes. Les autres rapports communs sont rares parce qu'il y a une grande distance entre l'accident et le sujet dont il est l'accident.

§ 2. Ce qui est spécial à l'un et à l'autre, c'est que l'espèce est attribuée essentiellement aux sujets dont elle est l'espèce; et que le propre l'est seulement selon la qualité ou la manière d'être. § 3. De plus, toute substance ne participe jamais que d'une seule espèce, tandis qu'elle peut participer de plusieurs accidents, tant séparables qu'inséparables. § 4. En outre il faut concevoir les espèces antérieurement aux accidents même inséparables; car il faut d'abord que le sujet existe pour que quelque accident vienne s'y joindre. Quant aux accidents, ils sont naturellement postérieurs, et leur nature c'est de venir se joindre à la substance. § 5. Enfin la participation de l'espèce est égale pour tous les termes qui la possèdent. Celle de l'accident n'est pas égale, même quand il est inséparable. Ainsi un Éthiopien peut, sous le rapport de la couleur noire, avoir une teinte plus foncée ou moins foncée que tel autre Éthiopien.

CHAPITRE XVII.

Comparaison du propre et de l'accident. — Deux caractères communs. — Trois caractères différents.

§ 1. Il ne nous reste plus qu'à parler du propre et de

§ 2. *Selon la qualité*, Voir plus haut, ch. 12, § 3.

§ 1. *Nous avons dit*, Voir plus haut, ch. 15, 12 et 9.

l'accident; car nous avons dit comment le propre diffère de l'espèce, de la différence et du genre.

§ 2. Le propre et l'accident inséparable ont ceci de commun, c'est que sans eux les sujets dans lesquels on les trouve ne sauraient subsister. Ainsi l'homme n'existe pas sans la faculté de rire, pas plus que l'Éthiopien n'existe sans le noir. § 3. Et de même que le propre est à tout le sujet et toujours au sujet, de même aussi est l'accident inséparable.

§ 4. Le propre et l'accident diffèrent en ce que le propre n'est jamais qu'à une seule espèce comme la faculté de rire est à l'homme, tandis que l'accident inséparable, le noir, par exemple, n'est pas seulement à l'Éthiopien, mais aussi au corbeau, au charbon, à l'ébène et à d'autres objets. § 5. De plus, le propre est d'attribution réciproque avec l'objet dont il est le propre, et est également au sujet. L'accident inséparable n'est pas d'attribution réciproque. § 6. La participation au propre est égale; celle des accidents est tantôt plus forte et tantôt moindre.

§ 7. Il y a d'autres rapports et d'autres différences encore pour les termes que nous avons étudiés; mais celles qui ont été signalées suffisent, et pour les bien distinguer, et pour bien établir leurs relations communes.

FIN DE L'INTRODUCTION DE PORPHYRE.

CATÉGORIES.

PLAN

DES

CATÉGORIES.

SECTION PREMIÈRE.

PROTHÉORIE.

On appelle homonymes les êtres qui ont un nom identique et une essence différente. On appelle synonymes les êtres qui ont un nom et une essence identiques. Ainsi un homme réel et un homme en peinture sont homonymes : car tous deux s'appellent du nom d'homme; mais la notion de leur essence est différente. L'homme et le bœuf, au contraire, sont synonymes en tant qu'animaux : car si l'on veut définir ce qui les fait être animaux l'un et l'autre, on donnera pour tous les deux une définition pareille. On appelle paronymes les êtres qui tirent d'un autre

être leur appellation nominale, avec un simple changement de terminaison. Grammairien est le paronyme de grammaire ; courageux, de courage.

Les mots peuvent être isolés les uns des autres, ou combinés entre eux. Les choses, en tant que sujets et attributs, peuvent se classer en quatre espèces : 1° Les unes sont par elles-mêmes, et peuvent servir d'attributs. 2° Les autres ne sont point par elles-mêmes et ne peuvent servir d'attributs. 3° Les troisièmes ne sont point par elles-mêmes, et peuvent servir d'attributs. 4° Les dernières enfin sont par elles-mêmes, et ne peuvent servir d'attributs. Cette quatrième classe comprend les individus, c'est-à-dire, tous les objets tels que la réalité les présente à nos sens. La première renferme les substances universelles ; les deux autres ne renferment que les accidents particuliers et universels, qui n'ont pas d'être par eux seuls, et qui ne sont qu'à la condition d'être dans un autre que soi.

Tout ce qui peut se dire de l'attribut, se dit également du sujet. Les différences sont diverses pour des genres divers : mais les différences qui constituent un genre, sont identiques pour toutes les espèces subordonnées à ce genre.

SECTION DEUXIÈME.

THÉORIE.

Les mots, quand ils sont isolés, ne peuvent exprimer qu'une des dix choses suivantes :

1° La substance.
2° La quantité.
3° La qualité.
4° La relation.
5° Le lieu.
6° Le temps.
7° La situation.
8° L'état.
9° L'action.
10° La passion.

Ces mots pris chacun à part n'emportent avec eux aucune idée d'affirmation ni de négation, de vérité ni d'erreur. C'est la combinaison seule qui leur donne ce caractère que par eux-mêmes ils n'ont pas.

La substance, dans le sens le plus spécial de ce mot, est l'individu, qui est par lui-même, et qui

ne peut servir d'attribut à quoi que ce soit. Telle est la substance première. Les substances secondes comprennent les espèces formées des individus, et les genres formés des espèces. Les attributs des substances premières leur sont synonymes, quand ils sont des substances secondes; ils ne leur sont pas synonymes dans le cas contraire. Les substances premières, les individus, servent à tout le reste de sujets soit d'attribution, soit d'inhérence. Sans les substances premières, le reste n'a ni existence réelle ni existence logique. L'espèce est plus substance que le genre, parce qu'elle est plus rapprochée de la substance première, et parce qu'elle est plus semblable à cette substance. L'espèce renferme les individus, et elle soutient à l'égard du genre la même relation que la substance première soutient à son égard. Les espèces d'ailleurs ne sont ni plus ni moins substances les unes que les autres. Les substances premières sont entre elles dans un égal rapport. Les espèces et les genres sont les seules substances secondes, parce que seuls ils expriment encore la nature de la substance première, et qu'ils jouent à l'égard des accidents le même rôle que la substance première joue relativement à eux. — La substance a six propriétés : 1° Elle n'est point dans un sujet autre qu'elle-même :

elle est en soi, propriété qui convient aussi à la différence. 2° La substance reçoit des attributs synonymes; la différence, également. 3° La substance désigne toujours quelque chose de réel. Ceci ne convient qu'aux substances premières; les substances secondes désignent, non pas la chose en soi, mais la chose qualifiée déjà d'une manière essentielle. 4° La substance n'a pas de contraire. 5° La substance n'est susceptible ni de plus ni de moins: elle ne peut être ni plus ni moins ce qu'elle est. 6° La propriété spéciale de la substance, c'est de pouvoir, tout en restant une seule et même substance, recevoir les contraires. Le même homme a tour à tour chaud et froid, sans cesser d'être un seul et même homme. La pensée et la parole semblent recevoir les contraires, puisque la même pensée, la même assertion, peuvent être tantôt fausses et tantôt vraies. Mais il faut remarquer que c'est par suite d'un changement extérieur que la pensée et la parole peuvent ainsi changer elles-mêmes. C'est parce que l'objet lui-même auquel elles s'appliquent vient à changer qu'elles sont vraies d'abord, fausses ensuite. La substance reçoit les contraires par un changement tout intérieur, par un changement qui se fait en elle, et qu'elle souffre tout enrestant une et identique.

La quantité est de deux espèces, discrète ou continue. Les parties dont elle se compose ont position dans l'espace, ou n'en ont pas. La quantité discrète comprend le nombre et la parole ; la quantité continue comprend la ligne, la surface, le corps, le temps et l'espace. La quantité discrète n'a pas de terme commun où ses parties puissent se réunir ; la quantité continue a toujours un terme commun de ce genre. Les parties de la ligne se réunissent dans le point ; les parties des surfaces, dans la ligne, etc. Le présent unit le passé et l'avenir. Les quantités dont les parties ont position sont la ligne, la surface, le solide et l'espace. Pour le nombre, le temps, la parole, les parties qui les composent n'ont pas position. Les quantités dont on vient de parler sont les seules vraies quantités ; les autres ne sont qu'accidentelles et apparentes : une analyse attentive les réduit aux premières. — La quantité a trois propriétés : 1° Elle n'a pas de contraires, non plus que la substance. Peu n'est pas le contraire de beaucoup, comme on pourrait le croire : car peu et beaucoup, petit et grand, ne sont pas des quantités, ce ne sont que des relatifs ; et il serait facile de le prouver par les conséquences absurdes où entraînerait la thèse opposée. 2° La quantité n'est pas susceptible d'être plus ou moins quan-

tité. 3° La propriété spéciale de la quantité, c'est de pouvoir être dite égale et inégale.

Les relatifs sont, d'après la définition vulgaire, les êtres qui sont dits d'autres êtres. Le double est le double de la moitié : la science est la science de ce qui est su.—Les relatifs ont quatre propriétés. 1° Ils reçoivent les contraires : le vice est le contraire de la vertu. Mais il y a des exceptions; le double, le triple, etc., n'ont pas de contraires. 2° Ils sont susceptibles de plus et de moins : mais il y a aussi des exceptions. 3° Une propriété générale des relatifs, c'est qu'ils s'appliquent toujours à des termes réciproques. Le père est le père du fils, le fils est le fils du père. Cette réciprocité n'est pas toujours aussi apparente. Quelquefois la langue n'a pas de mot spécial, et alors il faut en forger un, pour que la relation devienne évidente, en ayant soin d'ailleurs de bien distinguer à l'avance l'élément auquel la relation doit essentiellement s'appliquer. 4° Les relatifs coëxistent toujours simultanément. On peut objecter que l'objet qui est su est antérieur à la science qui le sait; l'objet senti, antérieur à la sensibilité qui le sent. L'objection est vraie; mais c'est seulement parce que la première définition des relatifs est inexacte. Il faut donc définir les relatifs, non pas d'après la forme des mots

qui les expriment, mais d'après leur essence propre, et dire que les relatifs sont les êtres qui ne sont ce qu'ils sont que par leur rapport à un autre. Il n'y a double que quand il y a moitié, père que quand il y a fils, etc. Les relatifs ainsi entendus coëxistent, et il s'ensuit que dès que l'un est connu d'une manière déterminée, l'autre l'est également. Cette seconde définition a de plus l'avantage d'exclure de la catégorie de la relation, des parties des substances qu'on pourrait quelquefois y comprendre par erreur. La théorie des relatifs est d'ailleurs fort délicate, et offre de réelles difficultés.

La qualité est de quatre espèces : 1° C'est d'abord la capacité et la disposition : la première, acquise par une longue habitude, est difficile à changer ; la seconde, moins profonde, est plus variable. 2° C'est ensuite la puissance, ou l'impuissance naturelle à faire ou ne pas faire. 3° C'est en troisième lieu les qualités affectives et les affections. 4° C'est enfin la forme, la figure de chaque chose. — Les qualitatifs sont les objets dénommés d'après les qualités. — La qualité a trois propriétés : 1° Elle reçoit les contraires : la justice est le contraire de l'injustice, le blanc du noir. Mais il y a des exceptions. 2° Elle reçoit le plus et le moins : une chose blanche est plus

blanche qu'une autre : mais ici encore il y a des exceptions. 3° La propriété spéciale de la qualité, c'est de pouvoir être dite semblable et dissemblable. — Il faut remarquer qu'il y a des termes qui peuvent être à la fois dans la qualité et dans la relation : dans la relation, par leur genre, dans la qualité, par leurs espèces propres. La science, genre de la grammaire, est dans la relation ; la grammaire, espèce de la science, est dans la qualité. Il n'y a rien d'ailleurs d'absurde à soutenir qu'un même terme puisse être à la fois et dans la relation et dans la qualité.

Les six autres catégories sont assez claires par elles seules, pour qu'il suffise de les énumérer. L'action et la passion reçoivent évidemment les contraires, le plus et le moins. Il n'est pas nécessaire de discuter les autres.

SECTION TROISIÈME.

HYPOTHÉORIE.

Pour compléter les études qui précèdent, il faut traiter des opposés. Ils sont de quatre es-

pèces : les relatifs, les contraires, la privation et la possession, l'affirmation et la négation. 1° Les relatifs sont dits de choses réciproques, comme on l'a vu plus haut. 2° Les contraires ne peuvent avoir des intermédiaires, quand il faut nécessairement que l'un des deux existe ; quand l'existence de l'un des deux n'est pas nécessaire, ils pourront avoir des intermédiaires. Un nombre est pair ou impair, un homme est bien portant ou malade. Mais un corps n'est pas nécessairement blanc ou noir, et il peut y avoir des couleurs entre les deux. Les intermédiaires ont quelquefois des noms spéciaux dans la langue, et quelquefois ils n'en ont pas. 3° La privation et la possession se rapportent à un seul et même objet, qui par sa nature propre doit avoir l'un ou l'autre des opposés. La vue et l'aveuglement se rapportent à l'œil qui doit voir ou être aveugle naturellement. La privation et la possession ne sont pas du tout opposées entre elles comme les contraires. L'une ou l'autre ne doivent pas nécessairement se trouver dans le sujet : elles n'ont pas d'intermédiaires. De plus, les contraires peuvent se changer l'un dans l'autre : le blanc peut devenir noir ; etc. : la privation ne devient jamais possession, ni réciproquement. 4° L'affirmation et la négation enfin sont opposées d'une façon toute spé-

ciale : il faut toujours que l'une soit vraie et l'autre fausse.

Le bien est le contraire du mal : mais le mal peut être aussi le contraire du mal. L'existence de l'un des contraires n'entraîne pas nécessairement l'existence de l'autre ; mais tous deux ne sont applicables qu'à un seul et même objet. Ils sont donc ou dans le même genre, ou dans des genres contraires, ou bien ils sont eux-mêmes des genres : noir et blanc sont dans un même genre, la couleur ; justice et injustice sont dans des genres contraires, la vertu et le vice ; le bien et le mal sont des genres contraires.

Une chose peut être antérieure à une autre de cinq façons : 1° Dans le temps. 2° En existence, quand elle est supposée par une autre chose sans que cette autre chose soit supposée par elle : un est antérieur à deux, parce que deux suppose un, et que un ne suppose pas deux. 3° En ordre : les principes précèdent les démonstrations. 4° En mérite. 5° En nature, comme l'objet exprimé par une proposition précède cette proposition même, bien que la vérité de l'un suppose la vérité de l'autre. Il y a peut-être encore quelque autre mode de priorité.

La simultanéité s'entend de trois façons : 1° Dans le temps. 2° En nature, comme double et moitié.

3° En espèce, comme terrestre et aquatique sont des espèces simultanées du genre animal.

Le mouvement a six espèces : génération, destruction, accroissement, décroissement, altération, déplacement.

La possession enfin est de neuf espèces principales, qui sont plus ou moins logiques.

CATÉGORIES.

SECTION PREMIÈRE.

PROTHÉORIE.

CHAPITRE PREMIER.

Définition des homonymes, synonymes et paronymes.

§ 1. On appelle homonymes les êtres qui n'ont de commun entre eux qu'une appellation pareille, mais dont la définition, sous cette appellation identique, est essentiellement différente : par exemple, on appelle ani-

§ 1. *Mais dont la définition*... Speusippe, au rapport de Simplicius, proposait de lire simplement : dont la définition est différente. Est-ce une leçon que proposait Speusippe, ou une variante qu'il avait trouvée dans quelque manuscrit? — Les Scholastiques appellaient les êtres homonymes : *æquivoca æquivocata*, et les mots qui expriment ces homonymes : *æquivoca æquivocantia*. — L'être appliqué aux dix Catégories est homonyme, et voilà pourquoi Aristote commence par cette définition des homonymes, selon David : et s'il ne parle des synonymes qu'après les homonymes, c'est qu'ils sont moins simples parce qu'ils supposent deux noms, tandis que les homonymes n'en supposent qu'un, édition de Berlin, Scholies, p. 40, *b*, 30. — *Sous cette appellation identique*, j'ai ajouté *identique* pour être plus clair.— *Essentiellement*, une leçon adopté par Andronicus et Boëthus Iamblique et Syrien, supprimait ce mot. Voir Scholies p. 42, a, 5., Herminus, Porphyre, et Dexippe le conservaient.

mal, l'homme réel et l'homme représenté en peinture. En effet, leur appellation seule est commune; mais leur définition essentielle est différente sous cette appellation; car si l'on veut définir ce qui fait un animal de l'un et de l'autre, on donnera une définition différente de chacun d'eux.

§ 2. On appelle synonymes les êtres qui ont à la fois une appellation commune, et sous cette appellation, une définition essentiellement pareille. Tels sont l'homme et le bœuf appelés tous deux du nom d'animal. L'homme et le bœuf, en effet, reçoivent l'appellation commune d'animal, et leur définition essentielle est identique; car si l'on veut définir ce qui fait un animal de l'un et de l'autre, on donnera une définition identique pour tous les deux.

§ 3. On appelle paronymes les êtres qui tirent d'un autre leur appellation nominale avec une différence de

§ 2. *On appelle synonymes*, Les Catégories s'appliquent synonymiquement à tous les êtres qui y sont compris ; les genres s'appliquent Synonymiquement aux espèces, les espèces aux individus. — Les scholastiques appelaient les êtres synonymes *univoca univocata* ; et les mots qui les représentent *univoca univocantia*.

§ 3. *On appelle paronymes*, Il faut trois conditions pour les paronymes, comme le remarque Simplicius: identité de chose, identité de nom, différence de terminaison. Il y a donc, pour continuer la pensée de David, entre les homonymes, les synonymes et les paronymes, la même progression qu'entre les nombres 1, 2, 3. — *Différence de terminaison*, Le texte dit précisément : différant par le cas; cas veut dire ici différence de terminaison, comme l'explique Simplicius Schol., p. 43, a, 35. Dexippe, et Simplicius après lui, font remarquer qu'il n'y a point de discussion correspondant à celle de ce premier chapitre dans les Catégories d'Archytas le pythagorien, qu'ils semblent considérer tous deux comme le modèle de celles d'Aristote. Schol., p. 43, *b*, 30. Boëce, d'après Thémistius, a réfuté cette erreur, ibid. 33, a, 1 ; Voir aussi mon mémoire sur la Logique, tom. 2, p. 156 et 337 où cette question est spécialement discutée.

terminaison, comme grammairien tire la sienne de grammaire, et courageux de courage.

CHAPITRE II.

Division des mots selon qu'ils sont unis ou séparés. — Division des choses selon qu'elles sont substances ou attributs.

§ 1. Les mots peuvent être tantôt liés entre eux, tantôt séparés. Liés entre eux, quand on dit, par exemple : L'homme court, l'homme triomphe; séparés, quand on dit : Homme, bœuf, court, triomphe.

§ 2. Les choses peuvent se dire d'un sujet sans être

§ 1. *Tantôt liés entre eux*, Aristote fait encore une distinction à peu près pareille, Herméneia, ch. 1, § 5.

§ 2. *Se dire d'un sujet*, C'est-à-dire, être attributs. — *Être dan un sujet*, c'est-à-dire n'être pas sujet, ne pas servir de sujet ni recevoir des attributs, mais être un simple accident qui n'a d'être que dans un autre que soi. — *Par exemple l'homme*, L'homme est une substance générique, universelle, qui s'applique comme attribut à un individu homme, à Socrate, à Platon, mais qui n'est dans aucun sujet parce qu'elle est substance, et et que, par conséquent, elle existe en soi, et non pas dans un autre. Ainsi la première division des choses comprend les substances universelles, genres ou espèces. — *D'autres choses*, La seconde division comprend les accidents particuliers, qui ne sont pas par eux-mêmes, qui sont dans un sujet autre qu'eux, et qui ne peuvent servir d'attributs parce qu'ils sont individuels. — *La grammaire* particulière, faite par tel auteur, opposée à la grammaire de tel autre. — *Certaines choses peuvent à la fois*, La troisième division des choses comprend les accidents universels, qui comme accidents ne sont que dans un autre qu'eux-mêmes, et qui comme universels peuvent servir d'attributs. — *Certaines choses enfin*, La quatrième et dernière division des choses comprend les existences individuelles, qui sont par soi et ne peuvent jamais servir d'attributs. Ce sont toutes les réalités sensibles, les individus de tous genres

cependant dans aucun sujet : par exemple, l'homme se dit d'un sujet, lequel est un homme quelconque, et l'homme n'est cependant dans aucun sujet. D'autres choses peuvent être dans un sujet et ne se dire cependant d'aucun sujet ; et je dis d'une chose qu'elle est dans un sujet, lorsque, sans y être comme partie de ce sujet dans lequel elle est, elle ne saurait toutefois exister indépendamment de lui. Je prends pour exemple la grammaire : la grammaire est certainement dans un sujet qui est l'intelligence de l'homme, et cependant elle ne saurait se dire d'un sujet quelconque. De même la blancheur est certainement dans un sujet qui est le corps où elle est, puisque toute couleur est dans un corps, et cependant on ne peut dire ce mot d'aucun sujet. Certaines choses peuvent à la fois et se dire d'un sujet et être dans un sujet : la science, par exemple, est dans un sujet qui est l'intelligence humaine, et en même temps elle se dit d'un sujet qui peut être la grammaire. Certaines choses enfin ne peuvent ni être dans un sujet, ni se dire d'un sujet : par exemple, un homme, un cheval, toutes choses qui ne sont dans aucun sujet et ne se disent d'aucun sujet. En général, les

que nous offre la nature. Ammonius, Schol., p. 44, *b*, 1, aurait préféré qu'Aristote eût dit que la substance est un sujet, plutôt que de dire qu'elle n'est pas dans un sujet. — *Par exemple, la grammaire*, C'est l'exemple de la seconde division déjà cité plus haut. Les choses se partagent donc en deux grandes classes qui se subdivisent chacune en deux autres analogues : d'abord elles se partagent en substances et accidents : puis les substances et les accidents se subdivisent en universels et particuliers, en genres ou espèces et en individus. Les substances sont sujets toujours et parfois attributs : les accidents, quand ils sont sujets, ne sont que sujets d'attribution (*subjectum prædicationis*), et jamais sujets d'inhérence (*subjectum inhærentiæ*).

individus et tout ce qui est numériquement un, ne peuvent se dire d'aucun sujet. Mais rien n'empêche qu'elles ne soient quelquefois dans un sujet : par exemple, la grammaire est une de ces choses qui sont dans un sujet, et cependant elle n'est dite d'aucun sujet.

CHAPITRE III.

Règles des attributs et des sujets, des différences des choses hétérogènes, et des différences des genres subordonnés.

§ 1. Quand une chose est attribuée à une autre, comme à son sujet, tout ce qui pourra se dire de l'attribut pourra se dire aussi du sujet. Ainsi, homme est attribué à un homme quelconque, et animal est attribué à homme; donc animal sera attribué à un homme quelconque, et en effet un homme est à la fois homme et animal.

§ 2. Dans les choses de genres différents et qui n'ont entre elles aucun rapport de subordination, les différences aussi sont spécifiquement dissemblables. Soit, par exemple, les différences de l'animal et celles de la

§ 1. Cette règle est évidente. L'attribut étant toujours plus large que le sujet, tout attribut de l'attribut sera nécessairement aussi l'attribut du sujet.

§ 2. *Les différences aussi*, Pacius remarque avec raison qu'il s'agit ici des différences distributives aussi bien que des différences constitutives. Pour ces dernières, la chose est évidente, mais elle l'est moins pour les autres; et voilà pourquoi les différences que cite Aristote ne sont que des différences distributives. Voir dans l'Introduction de Porphyre, ch. 3, § 12 et suiv., la distinction entre toutes ces différences.

science. Les différences dans l'animal, c'est d'être terrestre, bipède, volatile, aquatique. La science n'offre aucune différence pareille; car une science ne diffère pas d'une autre science parce qu'elle a deux pieds. § 3. Au contraire, dans les genres subordonnés, rien n'empêche que les différences soient semblables. Les genres supérieurs peuvent servir d'attributs aux genres inférieurs, de sorte que toutes les différences de l'attribut pourront être en nombre égal celles du sujet.

SECTION DEUXIÈME.

THÉORIE.

CHAPITRE IV.

Énumération des dix catégories. — Exemples de chacune. — Distinction des mots isolés, et des mots formant par leur réunion soit une affirmation, soit une négation.

§ 1. Les mots, quand ils sont pris isolément, expriment chacun l'une des choses suivantes : ou substance,

§ 3. *Les genres supérieurs peuvent servir d'attributs*, Cette troisième règle rentre dans la première. — *Toutes les différences de l'attribut* ; Boëthus, d'après Simplicius, voulait renverser la phrase et dire : Toutes les différences du sujet..... celles de l'attribut. Schol. p. 46, b, 32. Dexippe et Porphyre repoussent cette variante. *Ibid.* 47, a, 6

§ 1. *Une des choses suivantes*, Aristote énumère toutes les dix Ca-

ou quantité, ou qualité, ou relation, ou lieu, ou temps, ou situation, ou état, ou action, ou enfin passion.

§ 2. La substance c'est, par exemple, afin de parler par image, homme, cheval ; la quantité, c'est : de deux coudées, de trois coudées; la qualité, c'est : blanc, grammatical ; la relation, c'est : double, demi, plus grand ; le lieu, c'est : dans la place publique, dans le lycée; le temps, c'est : hier, l'an passé; la situation, c'est : être couché, être assis; l'état, c'est : être chaussé, être armé ; l'action c'est : couper, brûler; la souffrance, c'est : être coupé, être brûlé.

§ 3. Aucun des mots que nous venons d'énumérer n'emporte seul et par lui-même, l'idée d'affirmation ou de négation. C'est seulement par la combinaison de ces mots les uns avec les autres, que se forment l'affirma-

tégories sans exception et suivant l'ordre même où elles sont ici plapiées, dans les Topiques, liv. I, ch. 9, § 2. Partout ailleurs il n'en énumère que quelques-unes, et il en bouleverse l'ordre très souvent, si ce n'est pour la substance qu'il place toujours la première. Cette énumération ou division des Catégories a été fort attaquée dans l'antiquité : Voir Simplicius, Schol., p. 47, *b*, 18; Dexippe et Porphyre, p. 48 et surtout David, *ibid.* p. 48, *b*, 28. — *L'état*, Voir pour cette Catégorie le dernier chapitre qui lui est spécialement consacré et qui la développe.

§ 2. *Être couché, être assis*... Quelques manuscrits donnent ces verbes à la troisième personne du singulier; et c'est la leçon qu'a suivie l'édition de Berlin. J'ai préféré l'infinitif à cause de son indétermination même.

§ 3. *N'emporte seul et par lui-même l'idée d'affirmation*, C'est là ce qui distingue les Catégories de l'Herméneia, et les place nécessairement avant elle. Voir Ammonius, Schol., p. 49, b, 13. Adraste d'Aphrodise, qui n'était point, comme le dit Simplicius, un commentateur vulgaire, voulait cependant les placer avant les Topiques, et leur donnait un titre analogue à ce changement ; édit. de Berlin, Schol., p. 32, b, 37. — *Ou de négation*, Quelques manuscrits, suivant Ammonius, supprimaient ces mots, Schol., p. 49, b, 23. — *Ainsi : homme, blancheur*, C'est à peu près l'exemple déjà donné plus haut, chap. 2, § 1.

tion et la négation. Toute affirmation, en effet, toute négation doit être vraie ou fausse. Les mots, au contraire, qui ne sont pas combinés avec d'autres mots n'expriment ni vérité ni erreur; ainsi : homme, blancheur, court, triomphe.

CHAPITRE V.

DE LA SUBSTANCE.

Distinction de la substance en première et seconde. — Les substances secondes ne sauraient exister sans les substances premières, qui leur servent de sujets, soit d'attribution, soit d'inhérence.

L'espèce, parmi les substances secondes, est plus substance que le genre : identité des espèces entre elles; identité des substances premières. — Les espèces et les genres sont les seules substances secondes.

Propriétés de la substance : 1° elle n'est point dans un sujet : objection et réponse à l'objection : 2° toutes les attributions tirées des substances sont synonymes ainsi que celles des différences : 3° toute substance exprime un être réel : objection et réponse à l'objection : 4° la substance n'a pas de contraire : 5° elle n'est pas susceptible de plus et de moins : 6° Propriété principale : elle est susceptible, tout en conservant son identité, de recevoir les contraires : objection et réponse à l'objection.

§ 1. La substance, dans l'acception la plus exacte, la substance première, la substance par excellence, est celle qui ne se dit point d'un sujet, et ne se trouve point dans un sujet: par exemple, un homme, un cheval. (l'individu)

§ 1. *Qui ne se dit point d'un sujet*, Voir plus haut, chap. 2.

§ 2. On appelle substances secondes, les espèces où existent les substances qu'on nomme premières, et non-seulement les espèces, mais aussi les genres de ces espèces. Par exemple, un homme est dans l'espèce homme. Mais le genre de l'espèce homme c'est animal : ainsi homme, animal, c'est ce qu'on appelle les substances secondes.

§ 3. Il suit évidemment de ce qui précède, que l'appellation et la définition des choses dites d'un sujet sont attribuées aussi à ce sujet. Par exemple, homme se disant d'un homme quelconque comme sujet, l'appellation d'abord est attribuable, puisqu'on peut attribuer homme à tel homme; et de plus, la définition de l'homme s'applique également bien à cet homme quelconque, puisque tout homme est homme et en outre animal. Ainsi l'appellation nominale et la définition seront attribuées parfaitement au sujet. § 4. Pour les choses, au contraire, qui sont, dans un sujet, ni le nom ni la définition ne peuvent être attribués le plus souvent à ce sujet. Parfois, cependant, l'appellation peut être attribuée; mais pour la définition, il est impos-

§ 1. La quatrième division des choses. — *Et ne se trouve point dans un sujet*, D'inhérence, c'est-à-dire qui est en soi. — *Un homme, un cheval*, Socrate, Bucéphale.

§ 2. *Où existent les substances qu'on nomme premières*, Non point comme dans leurs sujets d'inhérence, mais comme les individus, les cas particuliers existent dans l'universel, les parties dans le tout.

§ 3. *Il suit évidemment de ce qui précède*, Ceci est en effet une conséquence de la règle posée plus haut, chap. 3, § 1. — *Seront attribués parfaitement au sujet*, l'attribution est synonyme, puisque le nom et la définition sont identiques. Voir plus haut, ch. 1, § 2.

§ 4. *Pour les choses... qui sont dans un sujet*, Pour les accidents qui ne sont pas par soi. — *Mais pour la définition, il est impossible*, L'attribution est simplement homonyme. Voir plus haut, chap. 1, § 1.

sible qu'elle le soit jamais : ainsi la blancheur qui est dans un sujet, dans un corps, est attribuée au sujet; car on dit d'un corps qu'il est blanc; mais quant à la définition de la blancheur, elle ne sera jamais attribuée à ce corps.

§ 5. Toutes les choses autres que les substances se disent des substances premières prises comme sujets, ou bien elles sont dans ces substances qui leur servent de sujets. Ceci est évident si l'on examine chacun des exemples cités. Par exemple, animal se dit en parlant de l'homme : par conséquent, on l'attribuera à un homme quelconque; car, si l'on ne pouvait l'attribuer spécialement à aucun homme, on ne le dirait pas davantage de l'homme en général. Autre exemple : la couleur est dans le corps, donc elle doit être aussi dans un corps quelconque; car si elle ne pouvait être dans aucun des corps particuliers, elle ne serait pas du tout dans le corps. Il en faut conclure que toutes les choses autres que les substances premières, ou se disent de ces substances prises comme sujets, ou bien sont dans ces substances, qui leur servent de sujets. Si donc il n'y avait pas de substances premières, les autres non plus ne sauraient exister.

§ 6. Parmi les substances secondes, l'espèce est plus substance que le genre; car elle est plus rapprochée de

§ 5. *Toutes les choses autres que les substances*, C'est-à-dire les accidents et même les substances secondes. — *Se disent des substances premières prises comme sujets*, D'attribution. — *Ou bien elles sont dans ces substances qui leur servent de sujets*, D'inhérence, pour les accidents. — *Si donc il n'y avait pas de substances premières*, On voit ici combien est profonde la différence des doctrines de Platon et d'Aristote. Pour Aristote l'essence est dans les individus, pour Platon elle n'est que dans les Idées distinctes et séparées des individus.

§ 6. *Ce que c'est que la substance*

la substance première. Si l'on veut, en effet, faire comprendre ce que c'est que la substance première, on s'expliquera d'une manière plus claire et plus propre en prenant l'espèce plutôt que le genre. Par exemple, si l'on veut définir un homme, on se fera plus comprendre en prenant l'espèce homme qu'en prenant le genre animal. L'une est, en effet, plus rapprochée d'un homme quelconque ; l'autre, au contraire, est plus générale. Si l'on veut définir un arbre, on se fera mieux comprendre en prenant l'espèce arbre qu'en prenant le genre végétal. § 7. D'un autre côté, si les subtances premières sont plus spécialement appelées substances, c'est parce qu'elles sont le sujet de toutes les autres choses, et que toutes les autres choses ou sont attribuées à elles ou sont en elles. Le rapport des substances premières à toutes les autres est précisément celui de l'espèce au genre; car les genres sont attribués aux espèces; mais les espèces ne sont pas attribuées réciproquement aux genres : ainsi l'espèce sert de fondement au genre. On peut donc aussi conclure que l'espèce est plus substance que le genre. § 8. Quant à toutes les espèces qui ne sont pas genres, elles ne sont point, comparativement entre elles, plus substances les unes que les autres; car on ne se fera pas mieux comprendre en définissant l'homme pour définir un homme, qu'en définissant le cheval pour définir un cheval.

§ 9. Et de même encore, pour les substances pre-

première, Un individu quelconque pris comme exemple.

§ 7. *Sont attribuées à elles ou sont en elles*, C'est la doctrine du § 5 répétée ici.

§ 8. *Les espèces qui ne sont pas genres*, Les espèces spécialissimes, Voir l'Introd. de Porphyre, ch. 2, § 27, sur les espèces qui n'ont que les individus au-dessous d'elles.

mières, elles ne sont pas entre elles plus substances les unes que les autres; un homme n'est pas plus substance qu'un bœuf.

§ 10. C'est donc bien avec raison qu'après les substances premières, on ne reconnaît, dans tout le reste, pour substances secondes, que les espèces et les genres seulement; car seules, parmi les attributs, elles expriment la substance première. Que l'on veuille, par exemple, définir ce que c'est qu'un homme, on le définira fort bien en définissant l'espèce ou le genre: seulement, on se fera mieux comprendre en prenant homme plutôt qu'animal. Mais si l'on définissait une chose quelconque parmi toutes les autres choses, cette définition serait tout à fait déplacée: par exemple, si l'on définissait blancheur, court, ou telle autre chose pareille. Ainsi donc, c'est avec raison que, parmi toutes les autres choses, le genre et l'espèce sont seuls reconnus pour substances. § 11. De plus, c'est parce que les substances premières sont le fondement de toutes les autres choses, et que toutes les autres choses ou en sont les attributs ou sont en elles, qu'elles sont appelées substances par excellence. Ce que ces substances premières sont à toutes les autres choses, les genres et les espèces de ces substances premières le sont à tout le reste; car c'est à eux que tout le reste est attribué. Si l'on dit, par exemple, qu'un homme est grammairien, on pourra dire aussi que

§ 10. *Dans tout le reste*, En excluant les accidents. — *On se fera mieux comprendre*, Répétition du § 6 plus haut. — *Parmi toutes les autres choses*, Parmi le nombre infini des accidents de la substance.

§ 11. *Et que toutes les autres choses... en elles*, L'édition de Berlin supprime toute cette phrase qu'elle cite dans les variantes et que j'ai cru devoir conserver.

l'homme et l'animal sont grammairiens, et ainsi du reste.

§ 12. Une propriété commune à toute substance, c'est de n'être point dans un sujet. Ainsi la substance première n'est pas dans un sujet et ne se dit d'aucun sujet. Quant aux substances secondes, il est tout aussi évident qu'elles ne sont pas dans un sujet. L'homme, en effet, peut se dire d'un homme quelconque comme sujet, mais n'est point dans ce sujet; car l'homme n'est point dans un homme. De même l'animal peut se dire d'un homme comme sujet, et pourtant l'animal n'est point dans un homme. J'ajoute que, pour les choses qui sont dans un sujet, rien n'empêche que leur appellation puisse parfois être attribuée au sujet; mais il est impossible que la définition s'y applique jamais. Pour les substances secondes, au contraire, l'appellation et la définition sont attribuées également au sujet. En effet, on attribuera la définition de l'homme à un homme quelconque, et celle de l'animal s'y attribuera tout aussi bien. Ainsi, la substance ne saurait être mise au nombre des choses qui sont dans un sujet.

§ 13. Ceci, du reste, n'est point spécial à la substance, puisque la différence aussi est une des choses qui ne sont pas dans un sujet: ainsi, terrestre, bipède, se disent de l'homme comme sujet, et cependant ne sont

§ 12. *C'est de n'être point dans un sujet*, Précisément parce qu'elle est par soi, et qu'elle est substance. Voir plus haut, ch. 2, 2. — *L'homme n'est point dans un homme*, Mais il est dans tous les individus hommes, bien qu'il marque chaque homme du caractère qui lui est propre essentiellement. Un homme est une partie relativement à l'homme qui est le tout.

§ 13. *La différence aussi*... Parce que la différence fait partie de la substance: elle n'est pas plus qu'elle dans un sujet. Voir la définition de cette formule, plus haut, ch. 2, § 2.

pas dans un sujet; car le bipède, le terrestre, n'est pas dans l'homme. La définition de la différence est attribuée à l'objet dont est dite cette différence : par exemple, si terrestre se dit en parlant de l'homme, la définition de terrestre se dit aussi de l'homme; car l'homme est un animal terrestre. § 14. Du reste, ne craignons pas, parce que les parties des substances sont dans leurs entiers comme dans des sujets, d'être obligés de repousser ces entiers du nombre des substances : car, en disant que telles choses étaient dans un sujet, nous n'avons pas prétendu dire qu'elles y fussent comme les parties dans un tout.

§ 15. Les substances et les différences ont cette propriété que tout ce qui vient d'elles est nommé synonymiquement; car toutes les attributions qui en viennent s'appliquent à des individus ou à des espèces. Il n'y a pas de catégorie qui découle de la substance première, parce qu'elle ne se dit d'aucun sujet. Mais parmi les substances secondes, l'espèce est attribuée à l'individu; le genre est attribué à la fois aux espèces et aux indi-

§ 14. *Les parties des substances*, Ainsi la main, le pied dans le corps de l'homme. — *Comme les parties dans un tout*, C'est la réserve expresse qui a été faite plus haut, ch. 2, § 2.

§ 15. *Les substances et les différences*, Seconde propriété de la substance. — *Est nommé synonymiquement*, Voir plus haut, ch. 1, § 2, l'explication du mot synonyme. — *Il n'y a pas de catégorie*, Cela se conçoit sans peine. L'individu ne peut pas être attribut, parce qu'il est indivisible et par conséquent le moins large de tous les sujets. L'espèce, au contraire, renferme l'individu et peut lui servir d'attribut; le genre enveloppe l'espèce et peut lui être également attribué. — *Aux espèces et aux individus*, L'édition de Berlin donne le singulier : j'ai préféré le pluriel, que donnent plusieurs manuscrits et éditions. Le genre a toujours plus d'une espèce, l'espèce plus d'un individu. — *Tout ce qu'on peut dire de l'attribut*, C'est la première règle posée plus haut, ch. 3, § 1. — *Plus haut*, ch. 1, § 2.

vidus : les différences sont dans le même cas, et s'attribuent aux espèces et aux individus. Les substances premières peuvent recevoir la définition des espèces et celle des genres : l'espèce admet aussi la définition du genre, parce qu'en effet tout ce qu'on peut dire de l'attribut peut se dire également du sujet. De même, les espèces et les individus reçoivent la définition des différences. Plus haut, nous avons appelé synonymes les choses dont l'appellation était commune et la définition identique. Ainsi tout ce qui dérive des substances et des différences est dénommé par synonymie.

§ 16. Toute substance semble désigner un objet réel. Pour les substances premières, il est incontestablement vrai qu'elles désignent quelque chose de réel, puisque ce qu'elles désignent est toujours un individu et une unité numérique. Quant aux substances secondes, bien qu'elles semblent, par la forme même de l'appellation, désigner aussi une chose spéciale, comme lorsqu'on dit homme, animal, ceci pourtant n'est pas exact. Elles désignent plutôt une chose qualifiée : en effet, le sujet ici n'est pas un comme la substance première, puisque homme, animal, se disent de plusieurs hommes, de plusieurs animaux. § 17. Pourtant, elles ne désignent pas

§ 16. *Toute substance semble*, Troisième propriété de la substance. — *Un objet réel*, Un objet spécial, déterminé, et limité par son unité même et son individualité. — *Par la forme même de l'appellation* qui se rapproche beaucoup de celle de la substance première : l'homme, un homme. — *Le sujet ici n'est pas un*, Parce qu'il n'est pas individuel — *Une chose qualifiée*, La qualité d'une chose, une certaine qualité de substance. Voir plus loin, ch. 8, la Catégorie de la qualité.

§ 17. *Limitent la qualité à la substance*, Qualifient la substance en lui ôtant son caractère primitif d'individualité — *Plus compréhensive*, Peut-être faudrait-il traduire plutôt : *extensive* pour être

non plus absolument une chose qualifiée, comme le ferait cette expression, le blanc: le blanc ne désigne en effet rien de plus qu'une qualité. Mais le genre et l'espèce limitent la qualité à la substance, puisque le genre et l'espèce désignent une substance qualifiée de certaine manière. Cependant la définition est plus compréhensive par le genre que par l'espèce; car on y renferme plus de choses, quand on dit animal que quand on dit homme.

§ 18. Les substances possèdent la propriété de ne point avoir de contraires. En effet, où est le contraire de la substance première, le contraire d'un homme par exemple, d'un animal? Évidemment il n'y a point ici de contraire. Il n'y a rien de contraire ni à l'homme ni à l'animal. § 19. Du reste, ceci n'apppartient pas exclusivement à la substance. Ce caractère appartient aussi à plusieurs autres catégories, et entre autres, à celle de la quantité. Il n'y a pas de contraires à deux coudées, trois coudées, pas de contraires au nombre dix, pas de contraires à aucune des choses du même genre, à moins qu'on ne soutienne que peu est le contraire de beaucoup, petit de grand. Mais quant aux quantités définies, elles ne sauraient jamais avoir de contraires.

§ 20. La substance ne paraît pas susceptible de plus

plus exact. Le genre est plus large évidemment que l'espèce.

§ 18. *Les substances possèdent la propriété*, Quatrième propriété de la substance.

§ 19. *A celle de la quantité*, Voir plus loin, ch. 6, la Catégorie de la quantité, et spécialement sur cette question, le § 19 et suiv. — *Peu est le contraire de beaucoup*, Peu et beaucoup sont des relatifs plutôt que des quantitatifs, voir *ibid.* § 20 et suiv. — *Quant aux quantités définies* ou discrètes, voir la définition de ce mot plus loin, ch. 6, § 1. Les autres sont des quantités continues.

§ 20. *La substance ne paraît pas*,

ni de moins. Je ne veux pas dire qu'une substance ne soit pas plus ou moins substance qu'une autre substance, car j'ai déjà dit qu'il en était ainsi; mais je veux dire que chaque substance ne peut être plus ou moins ce qu'elle est. Par exemple, si telle substance est homme, elle ne sera ni plus ni moins homme; l'homme ne sera ni plus ni moins homme que lui-même, ne sera ni plus ni moins homme qu'un autre. En effet, un homme n'est pas homme plus qu'un autre, de la même façon qu'une chose blanche est plus ou moins blanche qu'une autre, qu'une chose belle est plus ou moins belle qu'une autre. On peut bien dire sans doute qu'une chose a du plus ou du moins comparativement à elle-même: ainsi d'un corps blanc on dit qu'il est maintenant plus ou moins blanc qu'auparavant; d'un corps chaud, qu'il est plus ou moins chaud. La substance, au contraire, n'est jamais ni plus ni moins substance; car on ne peut pas dire qu'un homme soit maintenant plus homme qu'auparavant. Et de même pour toutes les autres substances. Ainsi la substance ne paraît susceptible ni de plus ni de moins.

§ 21. La propriété la plus spéciale de la substance semble être que, tout en restant une seule et même chose, elle peut recevoir les contraires. Pour toutes les autres choses, en effet, qui ne sont pas substances, on ne

Cinquième propriété de la substance. — *Car j'ai déjà dit qu'il en était ainsi*, Plus haut dans ce chapitre même, § 6.

§ 21. *La propriété la plus spéciale*, Sixième propriété de la substance, la plus vraie de toutes et l'on pourrait presque dire la seule, puisque les précédentes appartiennent aussi à des Catégories autres que la substance : celle-là au contraire appartient à la substance tout entière et à la substance seule : *omni et soli*.

saurait dire qu'une seule et même chose reçoive les contraires. Ainsi, par exemple, la couleur, qui numériquement est une seule et même chose, ne sera pas à la fois blanche et noire, de même qu'une seule et même action ne saurait être en même temps bonne et mauvaise. Ceci s'applique sans exception à toutes les choses qui ne sont pas substances. Pour la substance au contraire, bien qu'elle reste une et identique, elle n'en reçoit pas moins les contraires : ainsi un homme, un seul et même homme, peut être tour à tour blanc et noir, froid et chaud, bon ou méchant.

§ 22. Quant aux autres choses, on n'y découvre rien de pareil, à moins qu'on ne soutienne que la parole, la pensée, peuvent admettre les contraires. Une même assertion, en effet, semble pouvoir être fausse et vraie. Par exemple, si l'on dit avec vérité de quelqu'un qu'il est assis, cette même assertion sera fausse si cette personne vient à se lever. Et de même pour la pensée; car si l'on pense vrai en pensant que quelqu'un est assis, cette pensée deviendra fausse si la personne se lève et que l'on conserve relativement à elle la même pensée. § 23. Même en admettant cette objection, il y a ici une différence formelle. C'est qu'en ce qui concerne les substances, elles ne sont susceptibles des contraires que par suite d'un changement qu'elles-mêmes éprouvent; ainsi le corps qui devient froid, de chaud qu'il était, a subi un changement puisqu'il devient autre; ainsi de noir il devient blanc, de bon il devient mauvais; et de même pour toutes les autres choses, c'est parce qu'elles

§ 22. *A moins qu'on ne soutienne*, Objection que se fait Aristote à lui-même et qu'il prévient en se la faisant.

éprouvent chacune un changement qu'elles sont susceptibles des contraires. Mais la parole et la pensée restent elles-mêmes absolument et toujours immuables; et c'est seulement parce que l'objet vient à changer qu'elles reçoivent les contraires. Ainsi cette assertion que quelqu'un est assis demeure la même, mais la chose venant à changer l'assertion peut être tour à tour fausse et vraie. Il en est de même pour la pensée. Ainsi donc en ce sens, ce serait une propriété de la substance, spéciale du moins dans la forme, d'être susceptible des contraires par cela seul qu'elle éprouve elle-même un changement. § 24. Tout en admettant encore que la parole, la pensée sont susceptibles des contraires, on peut dire que cette opinion n'est pourtant pas tout à fait exacte. Si l'on dit que la parole et la pensée reçoivent les contraires, ce n'est pas qu'elles reçoivent réellement quelque chose; mais c'est de fait dans un autre objet que se passe ce changement. C'est uniquement parce que la chose même est ou n'est pas de telle façon, que l'assertion peut être dite vraie ou fausse, et non pas parce que la parole elle-même serait susceptible des contraires. Rien, en effet, ne saurait faire changer ni la parole, ni la pensée, en sorte qu'elles ne reçoivent point les contraires, en ce sens qu'aucun changement ne survient en elles. Quant à la substance, c'est parce qu'elle reçoit elle-même les contraires qu'on peut dire qu'elle est susceptible des contraires. En effet, la substance reçoit

§ 24. Ce paragraphe ne semble être qu'une répétition de celui qui précède. La pensée est identique : et les expressions le sont presque aussi. Les commentateurs ont essayé de trouver entre ces deux paragraphes une différence que je n'y puis voir. La tautologie est évidente, bien qu'elle soit peu explicable.

également et la maladie et la santé, et le blanc et le noir; et c'est parce qu'elle éprouve elle-même toutes les modifications de ce genre qu'on dit qu'elle est susceptible de recevoir les contraires.

§ 25. Ainsi le propre de la substance, serait, tout en restant identique et numériquement une, d'admettre les contraires par un changement qu'elle éprouve elle-même.

§ 26. Terminons ici ce qui concerne la substance.

CHAPITRE VI.

DE LA QUANTITÉ.

Division de la quantité en finie et continue : division de la quantité, selon que ses parties ont ou n'ont pas de position dans l'espace. — Quantités finies : nombre, parole. — Quantités continues : ligne, surface, solide, temps, espace. — Quantités dont les parties ont une position : signe, surface, solide, espace. — Quantités dont les parties n'ont pas de position : nombre, temps, parole.

Les quantités énumérées sont les seules quantités vraies : les autres ne sont qu'accidentelles : exemples divers.

Propriétés de la quantité : 1° la quantité n'a point de contraire : objections diverses et réponses à ces objections ; 2° une quantité n'est ni plus ni moins quantité qu'une autre ; 3° Propriété principale : la quantité seule peut être dite égale ou inégale.

§ 1. La quantité est ou définie, ou continue. Elle se compose, soit de choses dont les parties ont entre elles

§ 1. *De la quantité*, Les prétendues Catégories d'Archytas mettaient la qualité et non la quantité après la substance, Schol., p. 35, b,

un rapport de position, soit de choses dont les parties n'ont pas de position respective.

§ 2. La quantité définie est, par exemple, le nombre et la parole; la quantité continue, c'est la ligne, la surface, le corps, et de plus, le temps et l'espace.

§ 3. En effet, il n'y a, pour les parties du nombre, aucun terme commun dans lequel elles s'unissent. Ainsi, cinq est bien une partie de dix, mais cinq et cinq ne tiennent l'un à l'autre par aucun terme commun : ils sont l'un et l'autre des quantités définies. Trois et sept ne se lient pas davantage par un commun terme; et en général, pour le nombre, on ne saurait en lier les parties par aucun rapport commun; ces parties sont toujours des quantités définies. Le nombre doit donc être rangé parmi les quantités définies. § 4. La parole en fait également partie. D'abord il est évident que la parole est une quantité, puisqu'elle se mesure par des syllabes brèves et longues; je veux dire la parole articulée, et l'on ne peut rapporter les parties qui la composent à aucun terme commun. Il n'est point de terme

46. — *Ou définie*, On pourrait dire encore : *discrète*. J'ai préféré le premier mot comme plus rapproché de l'expression grecque et plus clair, bien que le second soit peut-être plus spécial. — Voir dans la Métaphysique, liv. 5, ch. 13, le résumé de ce chapitre sur la quantité.

§ 2. *Le nombre et la parole*, Pacius remarque avec raison que dans le chap. 13 du liv. 5 de la Métaphysique, Aristote ne compte plus la parole parmi les quantités. Il est assez singulier en effet de l'y voir figurer. — *Le temps et l'espace* forment aussi des Catégories distinctes, voir plus haut, ch. 4, § 1, et plus loin, ch. 9, § 6.

§ 3. *Il n'y a... aucun terme commun*, Voilà la définition de la quantité discrète ou définie.

§ 4. *La parole en fait également partie*, Malgré les motifs qu'Aristote donne de cette classification, il est bien difficile de la comprendre. La parole n'est pas plus une quantité qu'une foule d'autres choses qui ne sont point énumérées ici ; et en particulier, le mouvement.

commun qui joigne les syllabes entre elles; elles sont chacune par elles-mêmes des quantités définies.

§ 5. Au contraire la ligne est une quantité continue: car il est possible d'assigner un terme commun où aboutissent ses parties, et ce terme c'est le point, § 6, comme pour la surface, c'est la ligne; car toutes les parties du plan se réunissent dans ce terme commun. § 7. Le solide aussi a un terme commun du même genre; car on peut regarder la ligne ou la surface comme le terme commun dans lequel s'unissent toutes les parties du solide. § 8. Le temps et l'espace sont dans le même cas; car, d'une part, le présent tient à la fois et au passé et à l'avenir; § 9, et d'autre part, l'espace aussi doit compter parmi les quantités continues, puisque les parties du corps qui aboutissent par leur réunion à un terme commun occupent toujours un espace. Donc, les parties de l'espace qu'occupe chacune des parties du corps, se réunissent dans ce même terme commun où se réunissent les parties du corps lui-même: donc, l'espace est une quantité continue, puisque ces parties aboutissent par leur réunion à un terme commun.

§ 10. En outre on a dit que certaines quantités sont formées de choses dont les parties ont entre elles un rapport de position, et d'autres ne sont formées que de choses dont les parties n'ont point de position. § 11. Ainsi les parties de la ligne ont relativement les unes aux autres une position; car chacune est placée dans un lieu distinct; et l'on pourrait dire et indiquer préci-

§ 10. *On a dit*, J'ai ajouté ces mots pour rendre la pensée plus complète; voir ci-dessus, § 1.

§ 11. *Et à quelle autre partie elle se lie*, En tant que quantité continue.

sément où chacune est posée dans le plan, et à quelle autre partie elle se lie. § 12. De même les parties du plan ont une certaine position, et l'on pourrait dire pour chacune également le lieu précis où elle est, et indiquer celles qui se lient entre elles. § 13. De même pour les parties du solide, pour les parties de l'espace.

§ 14. Pour le nombre, au contraire, il serait impossible de montrer, ni comment ses parties ont entr'elles un rapport de position, ni où elles sont, et comment elles se lient les unes aux autres. Même difficulté pour les parties du temps; car aucune des parties du temps n'est permanente. Et comment ce qui n'est pas permanent pourrait-il avoir une position? On pourrait dire plutôt que les parties du temps ont entre elles un certain ordre, puisque dans le temps telle partie est antérieure, telle autre postérieure. De même aussi pour le nombre, parce que un est nombré avant deux, et deux avant trois. C'est là, si l'on veut, une espèce d'ordre, mais ce n'est pas une position. § 15. De même enfin pour la parole. Aucune de ces parties n'est permanente. Une fois prononcées, on ne peut les ressaisir, de sorte qu'il ne peut y avoir aucune position pour ces parties puisqu'elles ne sont pas permanentes.

16. Ainsi donc, certaines quantités sont formées de choses dont les parties ont une position, et certaines

§ 12. *Celles qui se lient entre elles*, Parce que ce sont encore des quantités continues.

§ 13. *Pour les parties de l'espace*, L'espace est une quantité continue et a des parties qui ont aussi une position respective.

§ 14. *Même difficulté pour les parties du temps*, Le temps, quoique continu comme l'espace, n'a pas de parties qui aient position les unes à l'égard des autres.

§ 16. *Dont les parties n'ont pas de position*, Voir ci-dessus, § 1 et § 10, pour le sens spécial de cette formule.

autres de choses dont les parties n'ont pas de position.

§ 17. Les quantités proprement dites sont celles que nous avons énoncées; toutes les autres ne sont des quantités que par accident. C'est seulement en vue des premières que nous nommons ainsi les autres : par exemple, on dit une grande blancheur, par cela seul que la surface blanche est fort étendue : on dit d'une action, qu'elle est longue, parce qu'il s'écoule beaucoup de temps durant son accomplissement. Et c'est de même aussi qu'on dit : un grand mouvement. En soi-même aucune de ces choses ne peut être appelée quantité; car si l'on veut exprimer quelle est la quantité d'une action, il faut la déterminer par le temps, et dire qu'elle dure une année ou tel autre espace de temps. Et de même pour la blancheur, si on veut dire quelle est la quantité de la blancheur, on la déterminera par la surface, et l'on mesurera la quantité de la blancheur à la quantité même de la surface. Ainsi donc les seules quantités véritables, les seules quantités en soi, sont celles que nous avons dites : quant à toutes les autres, elles ne sont pas quantités par elles-mêmes, elles ne le sont que par accident.

§ 18. La quantité, non plus que la substance, n'a

§ 17. *Les quantités proprement dites*, Distinction reproduite dans la Métaphysique, liv. 5, ch. 13. — *On la déterminera par la surface*, Ceci n'est pas exact. On dit d'une blancheur qu'elle est grande pour dire qu'elle est plus vive, qu'elle est plus forte. Il y a une différence d'intensité et non pas seulement de surface. Il est vrai que dans ce cas, non plus que dans l'hypothèse d'Aristote, la blancheur n'appartient pas à la quantité, et qu'elle demeure toujours dans la catégorie de la qualité. — *Sont celles que nous avons dites*, Au nombre de sept, et énumérées plus haut, § 2 : nombre, parole, point, ligne, surface, temps et espace.

§ 18. *La quantité*··· *n'a pas de*

pas de contraires. Pour les quantités définies, il est bien évident qu'elles n'ont pas de contraires : par exemple, deux coudées, trois coudées, surface, et toutes les choses de cet ordre n'en ont pas. § 19. A moins qu'on ne prétende que beaucoup est contraire à peu, grand à petit. § 20. Mais ces dernières choses ne sont pas des quantités, ce sont bien plutôt des relatifs. Rien, en effet, ne peut en soi être dit petit ou grand; ce ne peut être jamais que par rapport à une autre chose. Ainsi d'une montagne, on dit qu'elle est petite et d'un noyau qu'il est grand, parce que celui-ci est plus grand que les objets du même genre que lui, celle-là plus petite que les objets analogues. Il y a donc ici relation à un autre objet; car si ces objets pouvaient en eux-mêmes être grands et petits, on n'aurait pas dit que la montagne fût petite et le noyau grand. De même, on dit que dans un bourg il y a beaucoup de population et qu'il y en a peu dans Athènes, bien que de fait la population, dans Athènes, soit beaucoup plus nombreuse; on dit qu'il y a beaucoup de monde dans une maison, et qu'il y en a peu au théâtre, bien que dans ce dernier lieu il y en ait bien davantage. § 21. C'est, je le répète, que deux coudées, trois coudées et autres choses du même genre expriment une quantité; grand et petit, au contraire, n'expriment pas une quantité, ils expriment plutôt un rapport. En effet, grand et petit ne se distinguent que relativement à un autre objet; et il est clair que grand et petit sont de la catégorie

contraires, Première propriété de la quantité qui appartient aussi à la substance; voir ch. 5, § 18.

§ 19. *Beaucoup est contraire à peu*, Voir plus haut, ch. 5, § 19, où cette objection est déjà indiquée.

§ 20. *Bien plutôt des relatifs*, Voir au chapitre suivant la Catégorie des relatifs, et particulièrement § 3.

des relatifs. § 22. Du reste qu'on les reconnaisse ou qu'on ne les reconnaisse pas pour quantités, on peut dire que grand et petit n'ont pas de contraires; car d'une chose qu'on ne peut pas saisir et prendre en soi, d'une chose qui se rapporte à une autre, comment pourrait-on dire qu'elle a des contraires? § 23. Bien plus, si grand et petit sont contraires l'un à l'autre, il s'ensuivra qu'une seule et même chose pourra recevoir en même temps les contraires, et que les choses seront contraires à elles-mêmes. En effet, une chose peut être à la fois petite et grande; petite, par rapport à tel objet, grande, par rapport à tel autre objet; de sorte qu'une seule et même chose peut être grande et petite au même moment, et qu'elle reçoit en même temps les contraires. Or il n'est rien au monde qui paraisse pouvoir admettre en même temps les contraires. Dira-t-on que c'est la substance? Certainement, elle admet les contraires; mais pourtant aucun être n'est à la fois malade et bien portant; rien n'est à la fois blanc et noir. Parmi toutes les autres choses, il n'en est non plus aucune qui admette en même temps les contraires. Il s'ensuivrait aussi qu'une chose pourrait fort bien être contraire à elle-même. Car si grand est le contraire de petit, et qu'une même chose puisse être à la fois grande et petite, cette chose sera contraire à elle-même; mais il y impossibilité qu'une chose quelconque soit contraire à elle-même. Donc, grand n'est pas le contraire de petit, ni beaucoup de peu; donc, même en admettant qu'on rapporte ces choses, non

§ 23. *Dira-t-on que c'est la substance*, Voir au chap. précédent, § 21. — *Elle admet les contraires*, Mais non point à la fois.

pas à la relation, mais à la quantité, elles n'auront pas davantage de contraires.

§ 24. C'est surtout relativement à l'espace que la quantité semble avoir des contraires. En effet, on regarde le haut comme le contraire du bas, appelant le bas ce qui est vers le centre, parce que le centre est à la plus grande distance possible des bornes du monde. C'est même de là qu'on semble tirer toutes les définitions des autres contraires ; car les choses qui dans un même genre sont les plus éloignées les unes des autres, sont appelées contraires.

§ 25. La quantité ne paraît pas susceptible de plus et de moins : par exemple, une chose de deux coudées n'a ces deux coudées ni plus ni moins qu'une autre de même dimension. De même aussi pour les nombres : trois ne sont pas trois plus que cinq ne sont cinq, et réciproquement. Le temps non plus, n'est pas plus temps qu'un autre temps. De toutes les quantités que nous avons énumérées, aucune n'est ni plus ni moins quantité qu'une autre. La quantité ne paraît donc pas susceptible de plus et de moins.

§ 26. La propriété la plus spéciale de la quantité,

§ 24. *Le centre est à la plus grande distance possible*, Du centre à la circonférence, sans doute, mais non pas d'un point de la circonférence à l'autre, représentés par les deux extrémités d'un diamètre.

§ 25. *La quantité ne paraît pas susceptible de plus et de moins*, Seconde propriété de la quantité.— Cette proposition, qui semble au premier coup d'œil contraire à l'axiôme mathématique qui définit la quantité, est parfaitement vraie au sens que lui donne Aristote.

§ 26. *La propriété la plus spéciale*, Troisième propriété de la quantité, qui n'appartient qu'à elle : *soli et omni*. — *Dont nous avons parlé... citées plus haut*, Voir plus haut, § 2. — *Et dissemblable*, l'édition de Berlin supprime deux fois

c'est d'être dite égale et inégale. En effet, on peut dire de chacune des quantités dont nous avons parlé, qu'elle est égale et inégale : le nombre, le temps est dit égal et inégal ; et de même pour toutes les quantités citées plus haut, on peut dire qu'elles sont égales et inégales. Quant aux choses qui ne sont pas des quantités, on ne pourrait dire avec exactitude qu'elles soient égales et inégales. Par exemple, d'une disposition, on ne peut dire qu'elle soit réellement égale et inégale ; on doit dire plutôt qu'elle est semblable et dissemblable. La blancheur ne peut être dite réellement égale et inégale, mais plutôt semblable et dissemblable. Donc la propriété spéciale de la quantité, c'est d'être dite égale et inégale.

ce mot que j'ai cru devoir rétablir deux fois, avec Pacius et la plupart des éditeurs. Ils complètent fort bien la pensée.

CHAPITRE VII.

DES RELATIFS.

Définition vulgaire des relatifs : exemples divers.

Propriétés des relatifs : 1° Quelques-uns ont des contraires. 2° Quelques-uns sont susceptibles de plus et de moins. 3° Tous les relatifs doivent être réciproques à un autre terme : difficultés pour reconnaître cette réciprocité quand les mots manquent à la langue : nécessité de forger des mots pour découvrir la relation. 4° Les relatifs coëxistent pour la plupart : exceptions diverses.

Examen de cette question : Quelques substances peuvent-elles être comprises parmi les relatifs ? Solution négative, au moyen d'une définition nouvelle des relatifs.

Difficulté de la théorie des relatifs.

§ 1. On appelle relatives, les choses qui sont dites, quelles qu'elles soient, les choses d'autres choses, ou qui se rapportent à une autre chose, de quelque façon diffé-

§ 1. *Des relatifs*, Plusieurs commentateurs ont élevé des objections contre cet ordre des Catégories, et ils auraient préféré placer la qualité avant les relatifs. Simplicius les réfute, Schol., p. 59, 6, 3, ainsi que David, *ib.*, p. 60, *a*, 39. Dans la Métaphysique, liv. 5, la qualité vient avant les relatifs, ch. 14 et 15. — *On appelle relatives*, c'est la définition vulgaire des relatifs. Boéthus, et à sa suite David, prétendent qu'elle appartient à Platon, Schol., p. 61, a, 3 et 10. Aristote en donnera une nouvelle et meilleure plus bas, § 24. — Pacius remarque aussi que dans le 5e livre de la Métaphysique la catégorie de la qualité est placée avant celle de la relation. — *Les choses d'autres choses*, Le génitif qui est employé ici indique que la relation s'établit le plus souvent du nominatif au génitif, bien qu'elle puisse aussi s'établir du nominatif à tel autre cas, ce que signifient ces mots : *de quelque façon*

rente que ce soit. § 2. Par exemple, plus grand, quel que soit l'objet, se dit par rapport à une autre chose, puisqu'on doit dire plus grand que telle autre chose. Double aussi n'est ce qu'il est que par rapport à une autre chose, puisqu'on doit dire double d'une autre chose; et de même pour toutes les choses de ce genre. Voici encore d'autres relatifs: possession, disposition, sensation, science, position; ces choses-là ne sont que les choses d'autres choses, ou ont tel autre rapport avec une autre chose, et ne valent que par ce rapport. La possession, par exemple, c'est la possession de quelque chose; la science, la science de quelque chose; la position est la position de quelque chose; et de même pour tout le reste. Ainsi, les relatifs sont toutes les choses qui ne sont dites, quelles qu'elles soient, que d'autres choses, § 3, ou qui se rapportent, de quelque façon que ce soit, à une autre chose qu'elles-mêmes. Ainsi une montagne est dite grande par rapport à une autre montagne; elle n'est dite grande que par relation. Semblable est dit semblable à quelque chose, et de même pour

différente que ce soit. Cette première définition des relatifs ne considère donc que les mots.

§ 2. *Plus grand que*, J'ai été obligé, par notre langue, de prendre cette expression ; en grec, c'est le génitif qui exprime cette relation, comme en latin c'est l'ablatif ; pour *double*, la relation se fait en français comme en grec par le génitif. — *Ou ont tel autre rapport avec une autre chose*, Ou se rapportent à une autre chose au moyen de tel autre cas que le génitif. L'édition de Berlin supprime ces mots que je crois devoir conserver avec la plupart des éditeurs. — *Et ne valent que par ce rapport*, Ceci fait déjà pressentir la nouvelle définition qui sera donnée plus loin, § 24. — *Dites quelles qu'elles soient*, comme plus haut, § 1.

§ 3. *De quelque autre façon que ce soit*, Comme plus haut, § 1 ; et en effet les exemples qu'il propose dans la fin de ce paragraphe-ci montrent la relation non plus du nominatif au génitif, mais du nomi-

toutes les choses analogues; elles sont dites relativement à quelque chose. § 4. De même encore la récubation, la station, le séant, sont des positions; et la position fait partie des relatifs. Cependant, être couché, être debout, être assis, ne sont pas en eux-mêmes des positions; mais on les appelle ainsi par dérivation des positions qu'on vient de citer.

§ 5. Les relatifs possèdent aussi la propriété des contraires : ainsi, la vertu est le contraire du vice; et le vice et la vertu sont tous deux des relatifs; la science est le contraire de l'ignorance. § 6. Cependant cette propriété des contraires n'appartient pas à tous les relatifs : double, triple, ni aucune des choses du même genre n'ont de contraires.

§ 7. Les relatifs aussi paraissent susceptibles de plus et moins : en effet, semblable et dissemblable sont dits l'un et l'autre plus ou moins; égal et inégal le sont aussi plus ou moins; et ce sont là des relatifs; car semblable est dit semblable à quelque chose, inégal est dit inégal à quelque chose. § 8. Tous les relatifs cependant ne sont pas susceptibles de plus et de moins. Double, en effet, n'est ni plus ni moins double; il en est de même pour tous les relatifs de ce dernier genre.

natif au datif ou à tel autre cas.

§ 4. *Par dérivation*, Paronymiquement. Voir plus haut, ch. 1, § 3, la définition des paronymes.

§ 5. *Les relatifs possèdent*, Première propriété des relatifs. Il faut remarquer que dans le chapitre précédent, § 22, Aristote a dit que les relatifs n'ont pas de contraires : et ici il soutient une opinion tout opposée. La restriction qu'il fait au § 6 explique cette apparente contradiction: quelques relatifs ont des contraires, d'autres n'en ont pas.

§ 7. *Les relatifs aussi paraissent...* Seconde propriété des relatifs. — *Égal et inégal le sont aussi plus et moins*, C'est qu'on prend alors égal et inégal dans un sens peu précis et peu exact ; car autrement, les choses ne sont pas plus ou moins égales et inégales; elles le

§ 9. Tous les relatifs s'appliquent à des choses réciproques : ainsi l'esclave est dit esclave du maître ; et réciproquement, le maître est maître de l'esclave. Le double veut dire le double de ce qui en est la moitié ; la moitié est la moitié de ce qui en est le double ; plus grand est plus grand que ce qui est plus petit ; plus petit est plus petit que ce qui est plus grand, et ainsi du reste. Il peut se faire cependant que dans l'énonciation les choses réciproques diffèrent quelquefois par la terminaison. Ainsi, la science est la science de ce qui est su, et ce qui est su est su par la science : la sensation est la sensation de l'objet senti, et l'objet sensible est senti par la sensation.

§ 10. Parfois cette réciprocité des relatifs cesse d'être apparente, quand on ne fait pas une application exacte des mots, et qu'on s'est trompé dans cette application. Par exemple, si l'on rapporte l'aile à l'oiseau, on ne pourra pas dire réciproquement l'oiseau d'une aile. C'est que la première application de mots n'est pas juste, et qu'on rapporte à tort aile à oiseau. En effet, ce n'est pas en tant qu'il est oiseau qu'on dit son aile, mais c'est en tant qu'il est ailé ; car bien d'autres choses

sont ou ne le sont pas absolument.

§ 9. *Tous les relatifs s'appliquent*, Troisième propriété des relatifs. — *Dans l'énonciation*, Par la manière dont elles sont exprimées. — *Par la terminaison*, Par le cas, dit le texte. Ainsi un relatif tient à un relatif par le génitif : et ce second relatif tient au premier par un autre cas, comme dans les exemples qu'il cite. — *La science de ce qui est su*, Au génitif : *ce qui est su est su par la science*, Ablatif : *de l'objet senti*, Génitif : *senti par la sensation*, Ablatif.

§ 10. *Si l'on rapporte l'aile à l'oiseau*, En effet, si l'on dit bien l'aile d'un oiseau, on ne dit pas l'oiseau d'une aile : on pourrait de là conclure la fausseté de l'appellation. — *Bien d'autres choses ont des ailes*, Comme tous les insectes qui ont des ailes et ne sont pas cependant des oiseaux.

ont des ailes sans être pour cela des oiseaux. La réciprocité se rétablit si l'application est exacte : ainsi l'aile est l'aile d'un animal ailé, et l'animal ailé est ailé par l'aile. § 11. Parfois aussi, il est nécessaire de créer un mot spécial, quand il n'existe pas de terme auquel on puisse légitimement rapporter la chose. Par exemple, si l'on veut rapporter gouvernail à navire, l'application n'est pas exacte ; car ce n'est pas parce que l'objet est vaisseau qu'on dit son gouvernail, puisqu'il y a des vaisseaux sans gouvernail. La réciprocité est donc ici détruite, puisqu'on ne peut pas dire réciproquement que le vaisseau est le vaisseau du gouvernail. Mais peut-être l'appellation des mots serait-elle plus juste, si l'on disait, par exemple : Le gouvernail est le gouvernail d'une chose gouvernallisée, ou si l'on employait toute autre expression pareille, attendu qu'il n'y a point ici de mot spécial. La réciprocité existe toujours en faisant une application de mots qui soit légitime; en effet, la chose gouvernallisée est gouvernallisée par le gouvernail; et ainsi du reste. Par exemple, tête se dira plus exactement d'un être têtifié que d'animal ; car ce n'est pas en tant qu'animal que l'animal a une tête, puisque beaucoup d'animaux n'en ont pas. § 12. C'est ainsi

§ 11. *Gouvernallisée*, J'ai dû créer ce mot, comme Aristote le fait lui-même en grec, ainsi que l'indiquent ces mots : *ou si l'on employait toute autre expression pareille, attendu qu'il n'y a point ici de mot spécial.* — *Têtifié*, J'ai dû forger aussi ce mot pour répondre à la pensée du texte. — *Beaucoup d'animaux n'en ont pas*, les vers, les mollusques, les coquillages. Dans l'antiquité, du reste, ces mots forgés par Aristote avaient été souvent critiqués. Voir Simplicius, Schol., p. 63, a, 36.

§ 12. *Des primitifs*, C'est-à-dire de celui des relatifs qu'on connaît, comme *gouvernallisé*, de gouvernail : *têtifié*, de tête, etc. — *D'aile faisant ailé*, Il semblerait qu'Aris-

qu'on peut trouver fort aisément des mots pour des choses qui n'ont pas de nom spécial, si l'on tire ces mots des primitifs, et qu'on les impose aux objets correspondants à ces primitifs, comme on l'a fait plus haut, d'aile faisant ailé, de gouvernail gouvernallisé.

§ 13. Ainsi donc, tous les relatifs, si l'application des mots est exacte, doivent être dits de choses qui leur sont réciproques; seulement, si l'on fait cette application au hasard et qu'on ne les rapporte pas à la chose même dont ils sont dits, la réciprocité disparaît. J'ajoute que, même parmi les choses dont la réciprocité est notoire, et qu'on peut rendre par des mots spéciaux, la correspondance vient à cesser, si l'appellation se fait d'après quelque accident, et non pas d'après la chose même dont il s'agit. Par exemple, si l'on attribue l'esclave, non pas au maître, mais à l'homme, à l'animal bipède, ou à tel autre accident de ce genre, la réciprocité n'existe plus, parce que l'appellation des mots est inexacte. § 14. Mais si l'on fait une appellation légitime relativement à la chose qui doit la recevoir, et qu'éliminant tout ce qui n'est qu'accident, on ne garde que ce qui peut recevoir justement l'appellation du mot, le mot alors sera toujours parfaitement applicable à la chose. Ainsi, que l'on rapporte esclave à

tote a créé aussi le mot qui en grec répond à ailé. On peut objecter que sans forger de mots la relation est souvent fort claire, comme le prouvent les exemples mêmes d'abord cités dans le texte : maître et esclave, père et fils.

§ 13. *Mais à l'homme, à l'animal bipède*, Ce sont là en effet les accidents et non l'essence même du maître.

§ 14. *Tous les faits accidentels*, Tous les attributs qui ne se rapportent pas essentiellement à la relation. — *Susceptible de science*, L'un des éléments de la définition de l'homme, et accidentellement du maître qui est homme.

maître, et en écartant tous les faits accidentels qui peuvent se rapporter au maître, par exemple d'être un animal à deux pieds, d'être susceptible de science, d'être un homme, on pourra toujours, en lui laissant uniquement cette propriété d'être maître, rapporter esclave à maître; car l'esclave est dit esclave du maître. § 15. Si, au contraire, l'appellation du mot n'est pas légitime, même en ayant soin d'écarter toutes les autres circonstances, pour ne garder que la chose même à laquelle le mot devrait se rapporter, on ne pourra l'employer avec justesse. Par exemple, qu'on rapporte esclave à homme et aile à oiseau, et qu'on écarte de l'homme sa qualité de maître, on ne pourra plus dire esclave par rapport à homme; car sans maître il n'y a plus d'esclave. Et de même, qu'on ôte à l'oiseau sa qualité d'être ailé, aile ne sera plus une chose de relation, puisque sans animal ailé l'aile ne sera plus dite de quelque chose.

§ 16. Ainsi donc, il faut faire l'appellation du mot relativement aux choses qui peuvent légitimement la recevoir. S'il existe un nom spécial, cette appellation est fort simple; s'il n'en existe pas, il sera peut-être nécessaire d'en créer un nouveau. Avec des appellations verbales ainsi faites, il est évident que tous les relatifs se disent de choses réciproques les unes aux autres.

§ 17. Les relatifs semblent pouvoir exister simulta-

§ 15. *Dite de quelque chose*, Et par conséquent relatif.

§ 17. *Les relatifs semblent pouvoir*, Quatrième propriété des relatifs. — *Par nature*, par leur nature propre, ou si l'on veut aussi d'une manière plus générale : *dans la nature*. Il faut remarquer qu'il s'agit toujours ici des simples relatifs verbaux : *relata secundùm dici*, comme disent les Scholastiques. Aristote prouvera plus bas que les vrais relatifs, *relata secundum esse*, sont toujours simultanés, § 24. C'est la définition nouvelle qu'il donne lui-même.

nément par nature, et ceci est vraî de la plupart d'entre eux. Double et moitié existent à la fois; moitié existant, double existe aussi; le maître existant, l'esclave existe; l'esclave existant, le maître existe, et ainsi du reste. Il faut ajouter que ces choses se détruisent aussi réciproquement: s'il n'y a pas de double, il n'y a pas de moitié; s'il n'y a pas de moitié, il n'y a pas de double, et de même pour tous les autres cas. § 18. Cependant cette simultanéité naturelle d'existence n'est pas vraie pour tous les relatifs: la chose sue paraît antérieure à la science; car en général nous tirons les sciences de choses qui existent préalablement. Il n'y a qu'un bien petit nombre de choses, pour ne pas dire aucune, où l'on voie la science formée en même temps que la chose qui doit être sue. § 19. De plus, si la chose qui peut être sue disparaît, elle fait disparaître la science avec elle; mais la science disparaissant n'enlève pas avec elle la chose qui peut être sue. Sans la chose qui peut être sue, il n'y a pas de science; car ce serait la science de rien; mais la chose à savoir peut fort bien exister sans la science. Par exemple, la quadrature du cercle, si toutefois c'est une chose qui puisse être sue, existe comme chose à savoir, bien que la science de cette chose n'existe pas encore. J'ajoute que

§ 18. *Paraît antérieure*, Et non simultanée. — *Les sciences*, Dans le sens de connaissances, perceptions.

§ 19. *Car ce serait la science de rien*, Ces mots, que je conserve avec l'édition de Berlin, manquent dans plusieurs éditions : ils ne sont pas indispensables. Sylburge et Pacius ont peut-être bien fait de ne pas les admettre. C'est un manuscrit d'Isingrinius qui les donne. — *La quadrature du cercle*, Voir Derniers Analytiques, liv. 1, ch. 9, § 1. Cette question y revient même plusieurs fois.

l'animal homme venant à disparaître, il n'y aurait plus de science, bien qu'une foule de choses susceptibles d'être sues pussent rester encore après lui. § 20. Il en est de même pour la sensation, l'objet sensible semble antérieur à la sensation : ôtez, en effet, l'objet sensible, il emporte la sensation avec lui. Mais la sensation disparaissant n'enlève pas avec elle l'objet sensible. En effet, les sensations s'appliquent à un corps, et sont dans un corps : l'objet sensible détruit, le corps lui-même disparaît; car le corps est du nombre des objets sensibles, et s'il n'y a pas de corps, la sensation elle-même disparaît; de sorte que la chose sensible détruite, détruit avec elle la sensation. La sensation, au contraire, ne détruit pas avec elle la chose sensible. Si l'animal disparaît, la sensation disparaît avec lui; mais la chose sensible reste; et c'est, par exemple, le corps, la chaleur, la douceur, l'amertume, et tant d'autres choses du même genre, qui touchent nos sens. § 21. Il y a plus, la sensation ne naît qu'avec l'être qui sent; car c'est seulement quand l'animal vient à naître, que la sensation naît avec lui. Mais les objets sensibles existent avant qu'il n'y ait ni d'animal, ni de sensation : en effet, le feu, l'eau et tous les éléments analogues dont l'animal est formé, existent avant qu'il n'y ait du tout ni animal ni sensation. Ainsi, l'objet sensible paraîtrait précéder la sensation.

§ 22. On peut se demander si toute substance est exclue des relatifs, ainsi que cela semble, ou bien si

§ 20. *Les sensations s'appliquent à un corps*, C'est le corps senti. — *Et sont dans un corps*, Le corps qui sent. La sensation suppose deux fois l'existence du corps : le corps ne suppose pas la sensation.

§ 22. *On peut se demander*, Objection élevée contre la première définition des relatifs. — *Un*

l'on peut comprendre parmi eux quelques-unes des substances secondes. Il est certain, pour les substaces premières, que ni les substances entières ni leurs parties ne sont jamais exprimées par relation ; car on ne dit pas que tel individu homme est un homme de telle chose, que tel bœuf est un bœuf de telle chose, non plus que pour leurs parties, on ne dit pas que telle main est telle main de quelqu'un, mais bien la main de quelqu'un ; on ne dit pas que telle tête est telle tête de quelqu'un, mais bien la tête de quelqu'un. Il en est de même pour les substances secondes, pour la plupart du moins. Par exemple, l'homme n'est pas dit l'homme de quelque chose ; le bœuf n'est pas le bœuf de quelque chose ; le bois, le bois de quelque chose ; mais ils sont dits la propriété de quelqu'un. Il est donc évident que les choses de ce genre ne sont pas parmi les relatifs. Mais il y a doute pour quelques-unes des substances secondes. Par exemple, la tête est dite la tête de quelqu'un, la main est dite la main de quelqu'un, et ainsi des choses du même genre, qui paraissent appartenir aux relatifs.

homme de telle chose, Je n'ai pu rendre autrement le génitif grec : il faut, pour bien comprendre cette formule, se rappeler le § 1 de ce chapitre. Un homme n'est pas un homme de quoi que ce soit, comme un père est père d'un fils, un fils fils d'un père. Les relatifs comme père ne se suffisent pas et ont besoin d'un complément, d'un corrélatif qui se lie à eux par la forme du génitif, ou par tel autre cas. Les substances, au contraire, et leurs parties se suffisent, et n'ont pas besoin de complément. Voilà ce qu'Aristote a voulu dire, et la chose est parfaitement vraie. — *L'homme de quelque chose*, Même remarque sur cette formule. — *Pour quelques-unes des substances secondes*, Voir plus haut, ch. 5, § 2. — *Qui paraissent appartenir aux relatifs, secundùm dici* : car, en effet, l'appellation est de la même forme et pourrait se confondre avec celle des vrais relatifs d'après la définition du § 1. Il faut cependant la bien distinguer.

§ 23. Si donc la définition des relatifs a été bonne; il est difficile, pour ne pas dire impossible, de démontrer qu'aucune substance n'entre dans la catégorie des relatifs. § 24. Mais si la définition est insuffisante, et qu'on dise que les relatifs sont les choses dont l'existence se confond avec leur rapport quelconque à une autre chose, alors il y aurait moyen de répondre à cette objection. § 25. La première définition des relatifs s'applique sans doute à tous les relatifs sans exception; mais il y a une grande différence entre être relatif, et n'être ce qu'on est que parce qu'on est dit d'une autre chose.

§ 26. De ce qu'on a dit, il suit évidemment que si quelqu'un connaît un relatif d'une manière précise, il connaîtra d'une manière précise aussi la chose à laquelle ce relatif s'applique. Ceci est évident par soi-même. Si quelqu'un en effet sait que telle chose est au nombre des relatifs, et que l'existence des relatifs soit identique au rapport quelconque qu'ils ont avec une chose, il connaît aussi la chose à l'égard de laquelle ce relatif est

§ 23. *Si donc la définition*, Donnée plus haut au § 1.

§ 24. *Les relatifs sont les choses*, Voilà la définition nouvelle qu'Aristote substitue à la première, et qui a été attaquée par plusieurs commentateurs. Voir Simplicius, Schol., p. 66, *a*, 34. — *Alors il y aurait moyen*, En effet, les parties des substances secondes, la tête, la main, sont bien la tête, la main de quelqu'un : mais leur essence ne consiste pas uniquement dans ce rapport, comme pour le père qui n'est pas sans le fils, comme pour le fils qui n'est pas sans le père.

§ 25. *Convient sans doute à tous les relatifs*, Mais convient aussi à d'autres choses, et par exemple aux parties des substances.

§ 26. *De ce qu'on a dit*, Cinquième propriété des relatifs — *La chose à laquelle ce relatif s'applique*, Le corrélatif de ce relatif. — *Soit identique au rapport*, Selon la définition du § 24. — *S'il se rapporte à quelque chose*, Si ce relatif existe.

dans une certaine relation. S'il ne connaît point du tout la chose à laquelle ce relatif se rapporte, il ne saura même pas s'il se rapporte à quelque chose. § 27. Ceci n'est pas moins évident dans les exemples particuliers. Par exemple si l'on sait positivement d'une chose qu'elle est le double, on sait aussitôt positivement de quelle autre chose elle est le double ; car si on ne savait pas qu'elle est le double d'une chose déterminée, on ne saurait pas du tout non plus qu'elle est le double. Et de même si l'on sait qu'une chose est plus belle, on doit nécessairement aussi savoir sur-le-champ et d'une manière déterminée, la chose en comparaison de laquelle elle est plus belle. On ne saura pas d'une manière indéterminée qu'elle est plus belle qu'une chose plus laide ; car ce ne serait alors qu'une vague conception, ce ne serait pas une science. On ne saurait même pas exactement qu'elle est plus belle qu'une chose plus laide ; car il pourrait se faire qu'il n'y eût pas en réalité de chose moins belle que celle-là. Il est donc évidemment nécessaire que ce qu'on sait précisément des relatifs, on le sache précisément aussi de la chose à laquelle ces relatifs se rapportent. § 28. On peut savoir d'une manière précise ce que sont la tête, la main, et autres choses du même ordre, qui sont des substances ; mais on ne sait pas nécessairement pour cela la chose qu'elles concernent, et l'on peut ignorer à qui précisément appartient cette tête, à qui cette main. Ce ne sont donc pas là des

§ 28. *On peut savoir d'une manière précise*, Nouvel argument pour prouver que les parties des substances ne sont pas des relatifs, comme pourrait le faire croire la définition du § 1. *Ce ne sont donc pas là des relatifs.* — *Il n'y a pas de substance qui fasse partie des relatifs*, Au sens de la nouvelle définition du § 24.

relatifs; et si ce ne sont pas là des relatifs, il est donc vrai de dire qu'il n'y a pas de substance qui fasse partie des relatifs.

§ 29. Du reste, il serait peut-être difficile de rien affirmer en ces matières sans y avoir regardé à plusieurs reprises; mais en tout cas il n'est pas inutile d'avoir discuté chacune de ces questions.

CHAPITRE VIII.

DE LA QUALITÉ.

Définition de la qualité : qualité est un mot à plusieurs sens.

1re espèce de la qualité : Capacité et disposition : rapports et différences de l'une et de l'autre.

2e espèce de la qualité : Puissance et impuissance naturelles : exemples divers.

3e Espèce de la qualité : Qualités affectives et affections : distinctions, exemples divers : affections du corps : affections de l'âme.

4e espèec de la qualité : Forme et figure des choses : exemples divers.

Les qualitatifs sont en général dénommés par dérivation des qualités : exceptions.

Propriétés de la qualité :

1° La qualité a le plus souvent un contraire qui est alors aussi dans la catégorie de la qualité ;

2° La qualité reçoit ordinairement le plus et le moins : exceptions pour la première et la quatrième espèce de la qualité ;

3° Propriété spéciale : La qualité seule peut être dite semblable ou dissemblable.

§ 1. J'appelle qualité ce qui fait qu'on dit des êtres qu'ils sont de telle façon.

§ 2. Qualité, du reste, est un mot à plusieurs sens.

§ 1. *Qu'ils sont de telle façon*, Je n'ai pu rendre en français toute la symétrie du grec; et il aurait peut-être fallu dire : qu'ils sont *qualifiés* de telle façon.

§ 2. *Est un mot à plusieurs*

§ 3. Ainsi la capacité et la disposition forment une première espèce de qualité. § 4. La capacité differe de la disposition en ce qu'elle est beaucoup plus durable, beaucoup plus stable; les sciences et les vertus sont dans le même cas. La science, en effet, paraît une des choses les plus stables, les plus inébranlables pour peu qu'on la possède, sauf le cas de maladie ou telle autre circonstance analogue qui détermine en nous un grand changement. Et dans l'ordre des vertus, la justice, par exemple, la sagesse ou toute autre vertu pareille, semblent quelque chose qui n'est ni facilement variable ni changeant. Les dispositions, au contraire, sont les qualités qui changent sans peine et se modifient rapidement. Ainsi la chaleur, le froid, la santé, la maladie et toutes choses pareilles. L'homme est dans un certain état selon ces dispositions diverses, et il peut changer subitement, de chaud devenant froid, passant de la santé à la maladie, et ainsi du reste. Mais si quelqu'une de ces dispositions même est, par sa longue durée, devenue en quelque sorte naturelle, irremédiable ou tout à fait immuable, alors on peut l'appeler une véritable capacité. § 5. Car il est clair que ce qui est plus durable et de changement plus difficile, doit être nommé capacité. Ceux qui ne possèdent pas complétement les principes

sens, C'est le titre particulier, d'après les commentateurs, du 5e livre de la Métaphysique. Voir M. Ravaisson, Essai sur la Métaphysique, p. 111 et suiv.

§ 3. *La capacité*, J'ai préféré ce mot à celui d'*habitude*, qui aurait cependant eu l'avantage de se rapprocher plus de la forme du mot grec; c'est la première espèce de la qualité.

§ 4. *La science... paraît une des choses les plus stables*, Voir Derniers Analytiques, liv. 1, ch. 33.

§ 5. *Plus ou moins de dispositions*, Ou mieux : Qu'ils aient plus ou moins d'habileté dans la science dont ils s'occupent.

des sciences, mais qui sont encore ébranlables sur bien des points, ne sauraient passer pour avoir une réelle capacité, bien qu'ils aient plus ou moins de dispositions pour la science. Ainsi, la disposition diffère de la capacité en ce que l'une est mobile, tandis que l'autre est plus durable et moins changeante. § 6. Les capacités, du reste, sont aussi des dispositions; mais les dispositions ne sont pas nécessairement des capacités. Ceux qui ont acquis réellement des capacités sont constitués par elles dans une certaine disposition; mais ceux qui ont la disposition n'ont pas nécessairement et par cela seul une capacité.

§ 7. Une seconde espèce de la qualité est celle qui nous fait dire, par exemple, que les gens sont susceptibles d'être lutteurs, coureurs, bien portants ou malades; en un mot, tout ce qui est dénommé d'après la puissance ou l'impuissance physique. En effet, tous ces gens sont ainsi qualifiés, non point à cause d'une certaine manière d'être réelle, mais à cause de leur puissance ou de leur impuissance physique à faire aisément ou à ne pas souffrir. Par exemple, on appelle certaines gens lutteurs, coureurs, non parce qu'ils sont en une certaine disposition, mais parce qu'ils ont la puissance physique de faire aisément certains exercices. On ap-

§ 7. *Une seconde espèce de la qualité*, C'est la puissance ou l'impuissance physique, l'adresse ou la maladresse naturelle, etc., selon Simplicius. Eudore soutenait que cette seconde espèce se confondait avec la première, Schol. p. 71. b, 22. — *Une certaine manière d'être*, Non point parce qu'ils sont actuellement de telle ou telle façon; mais parce qu'ils peuvent être ou ne peuvent pas être ordinairement de telle ou telle façon. — *En une certaine disposition*, Non parce qu'ils luttent ou qu'ils courent actuellement, mais parce qu'ils pourraient courir ou lutter, s'ils en avaient le besoin ou la volonté.

pelle hommes sains ceux qui ont la puissance physique de ne pas souffrir aisément de tous les accidents fortuits; et valétudinaires, ceux qui sont par constitution impuissants à ne pas souffrir aisément de tous ces accidents. C'est dans le même sens qu'on appelle telle chose dure, telle autre molle; dure, parce qu'elle a la puissance de ne pas être divisée aisément; molle, parce qu'elle a l'impuissance de cette même qualité.

§ 8. Un troisième genre de qualité se forme des qualités affectives et des affections. Telles sont la douceur, l'amertume, l'âcreté, et toutes les choses de même ordre; telles sont encore la chaleur, le froid, la blancheur, la noirceur. § 9. Il est évident que ce sont là des qualités; car les choses qui les reçoivent sont dites d'après elles être telles ou telles. Ainsi c'est parce que le miel reçoit la douceur qu'il est appelé doux: et le corps est dit blanc, parce qu'il reçoit la blancheur; et ainsi du reste. § 10. Ces qualités sont appelées affectives, non pas parce

§ 8. *Un troisième genre*, Aristote prend ici le mot genre dans le sens d'espèce; cette confusion est très fréquente.—*Qualités affectives*, en tant qu'elles affectent d'autres corps; *affections*, en tant qu'elles sont dans le corps même. — *La noirceur*, j'ai pris ce mot au physique, bien que ce sens soit rare.

§ 9. *Telles ou telles*, Le mot grec a comme plus haut un rapport complet de ressemblance avec le mot de qualité; voir la note du 1.—*Reçoit la douceur*, pour: recevoir sa qualification de douceur.

§ 10. *Parce que relativement aux sensations qu'elles nous donnent*, On pourrait reconnaître ici le germe de la doctrine des qualités premières et secondes de la matière. — *Elles proviennent elles-mêmes d'une affection*, C'est tout au moins une comparaison singulière dont se sert Aristote. Les corps humains sont rouges ou blancs, semble-t-il dire, comme nous-mêmes nous devenons rouges de honte, ou pâles de crainte. Les qualités naturelles du corps sont comme les émotions morales en nous. — *Une couleur du même genre soit causée par la nature*, La nature agit dans le corps primitivement comme certaines

que les choses qui les reçoivent seraient elles-mêmes affectées en rien ; car le miel, non plus que telle autre chose de ce genre, n'est pas appelé doux, parce qu'il est affecté d'une certaine façon ; la chaleur, le froid ne sont pas appelés qualités affectives, parce que les corps qui reçoivent ces qualités éprouvent eux-mêmes une modification d'un certain genre. Mais elles sont dites qualités affectives, parce que relativement aux sensations qu'elles nous donnent, chacune de ces qualités produit une affection particulière ; ainsi la douceur cause une affection sur le goût, la chaleur sur le toucher, et de même pour les autres. § 11. La blancheur et la noirceur, en un mot les couleurs, ne sont pas appelées qualités affecfectives dans le même sens que les qualités précédemment nommées ; mais c'est parce qu'elles proviennent elles-mêmes d'une affection. Il est évident en effet que souvent des affections produisent des changements de couleurs. La honte fait rougir, la crainte fait pâlir, et ainsi du reste. Que si l'on vient à éprouver une de ces affections par suite de causes toutes naturelles, on doit prendre alors aussi une couleur semblable ; car la disposition qui se produisait à l'occasion de la honte dans les éléments du corps, peut bien être produite identiquement par un tempérament naturel, de sorte qu'une couleur de même genre soit causée par la nature.

§ 12. Toutes les modifications analogues qui prennent

émotions morales agissent sur l'homme, selon les circonstances diverses. Physiologiquement, ceci est encore à prouver.

§ 12. *Permanente et invariable*, Comme celle que la nature nous donne dès notre naissance et qui persiste durant notre vie entière.

leur origine dans quelque affection permanente et invariable, se nomment donc des qualités affectives. Ainsi la blancheur et la noirceur sont dites des qualités, soit qu'elles résultent d'une constitution naturelle, parce qu'alors elles font que nous sommes qualifiés d'après elles de telle ou telle manière; soit qu'une maladie fort longue ou bien une chaleur brûlante, produisent ce même effet de blancheur ou de noirceur, et qu'alors ces deux qualités deviennent difficilement effaçables, ou même demeurent durant la vie entière de l'individu. Dans ce cas même, ce sont encore des qualités, puisque nous sommes encore qualifiés d'après elles. Toutes les modifications qui procèdent de causes aisément détruites, et dont les effets sont passagers, peuvent être appelées des affections, mais non des qualités; car elles ne peuvent déterminer une qualification pour l'individu. On ne dit pas qu'un homme est de couleur rouge, parce qu'il rougit de honte; on ne dit pas qu'un homme est de couleur pâle, parce qu'il pâlit de crainte; on dit plutôt qu'il est affecté d'une certaine manière. Ce sont donc là des affections, et non pas des qualités.

§ 13. Il y a également pour l'âme des qualités affec-

— *Une chaleur brûlante*, Comme pour les peuples du Midi. — *Ce sont donc là des affections*, Aristote distingue donc ici trois degrés : 1° les qualités affectives, qui viennent de la nature même, et qui font partie du tempérament; elles sont dès l'origine et persistent sans cesse : 2° les qualités affectives qui ne sont pas naturelles, mais qui sont en quelque sorte acquises par suite d'un accident ou d'une longue habitude; elles sont permanentes d'ailleurs comme les premières, ou ne peuvent que très difficilement disparaître : 3° les affections qui sont flottantes, passagères, et qui ne laissent pas de traces durables.

§ 13. *Il y a également pour l'âme*, Des qualités affectives du corps, il passe aux qualités affectives de l'âme ; et il y fait les trois distinctions, qu'il vient de faire pour le corps. — *Causes rapides*

tives et des affections; tout ce qui dès la naissance provient de quelques affections inébranlables, se nomme qualité. Par exemple, la fureur maniaque, la colère, etc., etc., parce qu'en effet on est qualifié d'après elles de furieux, de colérique. On en peut dire autant encore des déportements de divers genres qui ne sont pas de nature, mais qui, par d'autres circonstances, deviennent excessivement difficiles à changer, ou même tout à fait immuables. Eux aussi sont dits qualités parce que nous sommes qualifiés d'après eux. Mais on limite le terme d'affection aux modifications qui naissent de causes rapides et toutes passagères. Par exemple, si par suite d'un chagrin l'on devient plus irascible, on ne dit pas alors que l'individu qui est plus irritable sous l'impression du chagrin, soit un homme colère; on dit plutôt qu'il éprouve quelque souffrance. Ainsi ce sont là des affections, mais non des qualités.

§ 14. Le quatrième genre de qualité, c'est la figure et la forme extérieure de chaque chose. C'est en outre la direction en ligne droite, en ligne courbe, et telle autre propriété analogue. Chacune de ces propriétés, en effet, suffit pour qualifier une chose. Être triangulaire ou quadrilatère, suffit pour qualifier une chose, et de même pour un objet droit, un objet courbe : et

et passagères, l'édition de Berlin ne donne que l'un de ces mots dans le texte.

§ 14. *Le quatrième genre*, Genre est encore pris ici pour espèce, comme plus haut § 8. — *La figure et la forme*, Ces deux mots peuvent être considérés comme identiques; ou bien l'on peut comprendre, comme l'ont fait quelques commentateurs, que la figure s'applique aux figures mathématiques, et la forme aux choses naturelles. L'exemple cité plus bas du triangle et du quadrilatère semblerait justifier cette distinction.

la forme suffit ainsi pour qualifier quoi que ce soit. § 15. Rare et dense, rude et uni, sont des mots qui semblent indiquer encore quelque qualité; mais toutes ces choses semblent sortir en réalité des divisions de la qualité; car ces mots expriment plutôt la situation que peuvent avoir les parties d'un corps. Dense s'emploie quand ces parties sont rapprochées les unes des autres; rare, quand elles sont éloignées; uni, quand elles sont disposées en ligne plane; rude, quand au contraire l'une est élevée et l'autre déprimée.

§ 16. Il peut y avoir encore quelqu'autre mode de la qualité; mais les modes qu'on vient de citer sont les principaux et les plus fréquemment employés.

§ 17. Les qualités sont donc telles que nous les avons énoncées. § 18. Quant aux objets qualifiés (qualitatifs), ce sont ceux qui sont nommés d'après ces qualités, soit par dérivation, soit de toute autre manière. § 19. La plupart, et l'on peut dire presque tous, sont nommés par dérivation. Ainsi blanc vient de blancheur, gramma-

§ 15. *Expriment bien plutôt la situation*, et rentrent par conséquent dans cette Catégorie, voir plus loin ch. 9, § 5, et plus haut ch. 4, § 1, et ch. 7, § 4.

§ 16. *Il peut y avoir encore quelqu'autre mode*, Il a terminé la Catégorie précédente de la relation par une remarque tout à fait pareille, ch. 7, § 29. Ces observations sembleraient indiquer que la rédaction de ce traité n'est pas achevée, et qu'Aristote songeait à y mettre une dernière main.

§ 17. *Telles que nous les avons énoncées*, C'est-à-dire, formant plusieurs espèces distinctes.

§ 18. *Qualitatifs*, C'est un mot que j'ai cru devoir forger, et qui se comprend sans peine : il répond à ce mot spécial en grec, et il est tout à fait indispensable, comme le prouveront les développements qui suivent. — *Soit par dérivation*, paronymiquement : voir plus haut ch. 1, § 3. — *Ou de tout autre manière*, Quand il n'y a pas un nom analogue pour la qualité et le qualitatif.

§ 19. *Presque tous*, Il y a des exceptions, et il en cite dans les §§ suivants.

tical de grammaire, juste de justice; et de même pour tous les autres. § 20. Pour quelques-uns de ces objets, comme les qualités elles-mêmes n'ont pas de nom spécial, ils ne peuvent être nommés par dérivation de ces qualités. Ainsi coureur, lutteur, en tant que qualifications appliquées à une certaine faculté physique, ne sont pas formés par dérivation d'une qualité, puisqu'il n'existe pas de mot pour exprimer les facultés d'après lesquelles on donne ces qualifications, de même qu'il en existe pour les sciences dont la pratique fait donner aux gens les noms de coureurs, de lutteurs. En effet, il existe une science qui reçoit le nom de Pugilat et de Palæstre: et ceux qui s'y livrent reçoivent une qualification dérivée du nom de ces sciences. Parfois aussi, il arrive que même quand il existe un nom spécial pour la qualité, on ne qualifie pas l'objet par dérivation de cette qualité. Ainsi honnête est le qualitatif de vertu, on nomme quelqu'un honnête parce qu'il a de la vertu; mais son appellation ne dérive pas de vertu. Ce cas du reste n'est pas fréquent. § 22. On peut donc dire que les qualitatifs sont les mots dénommés d'après les qualités, soit par dérivation, soit de toute autre manière.

§ 20. *Il n'existe pas de mot*, Il y en a plus en français qu'il n'y en a en grec. — *Une qualification dérivée*, la langue française n'a pas de mot de ce genre.

§ 21. *Ainsi honnête est le qualitatif de vertu*, En français le qualitatif de vertu, c'est vertueux : en grec, l'analogie n'existe pas, et l'adjectif est tout à fait différent du substantif. Je n'ai pu conserver exactement cette ressemblance dans notre langue et j'ai dû prendre le mot d'honnête qui, s'il ne correspond pas à vertu, pourrait correspondre à honneur, comme vertueux et vertu se correspondent. J'ai vainement cherché dans notre langue deux mots qui fussent dans un désaccord analogue à celui que présentent les deux mots grecs. La pensée du reste se comprend fort bien, et n'a pour ainsi dire pas besoin d'explication.

§ 23. Les contraires existent aussi pour la qualité. Ainsi la justice est le contraire de l'injustice, la blancheur de la noirceur, et ainsi du reste. Ceci s'applique aussi aux qualitatifs formés d'après ces qualités. Par exemple, le juste est opposé à l'injuste; le blanc, au noir.

§ 24. Cette propriété n'est pas cependant générale: ainsi, roux, pâle et telles autres couleurs pareilles, n'ont pas de contraire, quoique ce soient là aussi des qualitatifs.

§ 25. Si l'un des deux contraires est qualitatif, l'autre le sera également; et cela devient évident, en interrogeant particulièrement les autres catégories. Soit, par exemple, la justice contraire à l'injustice, si justice est un qualitatif, l'injustice en sera aussi un; car aucune catégorie ne répondra à l'injustice, ni celle de la quantité, ni celle de la relation, ni celle du lieu, ni aucune autre, si ce n'est celle de la qualité. Cette observation s'applique à tous les contraires qui se rapportent à la qualité.

§ 26. Les qualitatifs sont susceptibles de plus et de moins: une chose blanche est plus ou moins blanche

§ 23. *Les contraires existent aussi*, Première propriété de la qualité.

§ 24. *Cette propriété n'est pas cependant générale*, Ainsi elle n'appartient pas à la qualité *omni et soli*.

§ 25. *Si l'un des deux contraires*, Les commentateurs font ici une seconde propriété de la qualité. Je crois qu'on pourrait regarder cette observation comme la conséquence nécessaire de ce qui précède; et que ce n'est pas à vrai dire une propriété nouvelle : ce n'est que la suite et le complément de la première.

§ 26. *Les qualitatifs sont susceptibles de plus et de moins*, Seconde propriété de la qualité, ou troisième, si on veut compter la seconde comme les commentateurs le font. — *Une augmentation de qualité*, ou une diminution. Car la qualité étant susceptible de plus et de moins peut avoir l'un ou l'autre. —

qu'une autre; une chose juste est plus ou moins juste qu'une autre; et ces choses reçoivent individuellement une augmentation de qualité; car une chose blanche peut devenir plus blanche. § 27. Si, du reste, ce n'est pas là le cas général, c'est du moins celui de la plupart des qualitatifs. Mais une justice est-elle plus ou moins justice? pourrait-on demander; et de même pour toutes les autres dispositions morales. Ces doutes, en effet, ont été élevés; on ne peut pas absolument dire qu'une justice soit plus ou moins justice, une santé plus ou moins santé; pourtant on peut dire que tel homme a moins de santé, moins de justice qu'un autre. Cette remarque peut s'étendre à la science de la grammaire, ou à toutes les autres facultés morales. Donc les choses qui sont dénommées d'après elles, sont incontestablement susceptibles de plus et de moins, puisqu'on dit de tel homme qu'il est plus grammairien, plus juste, mieux portant, que tel autre, et ainsi du reste. § 28. Un triangle, tout au contraire, ou un quadrilatère ou telle autre figure, ne paraît pas susceptible de plus ou de moins; car tout ce qui admet la définition de triangle ou de cercle, est cercle et triangle de la même façon; et quant aux choses qui ne l'admettent pas, elles ne sont triangle ni cercle, pas plus l'une que l'autre. En effet, un quadrilatère n'est pas plus un cercle que ne l'est un trapèze, puisque ni l'un ni l'autre n'admettent la définition du cercle. En général, à moins que les deux objets

§ 27. *Qu'une justice soit plus ou moins justice*, La qualité ne reçoit pas de plus et de moins : le qualitatif, l'objet ou l'être qualifié d'après cette qualité en reçoit. — *Donc les choses*, ou les êtres.

§ 28. *Un triangle... ou un quadrilatère*, Voilà des qualitatifs qui ne sont pas susceptibles de plus et de moins.

ne puissent admettre la définition de la chose en question, l'un ne pourra pas être dit plus que l'autre. Donc tous les qualitatifs ne reçoivent pas le plus et le moins.

§ 29. Dans tout ce que nous avons dit jusqu'ici, il n'y a point encore de propriété spéciale à la qualité.

§ 30. Cette propriété spéciale aux qualités, est de pouvoir être dites semblables et dissemblables; une chose est semblable à une autre, parce qu'elle est qualifiée d'une certaine manière; donc, le propre de la qualité, c'est que semblable et dissemblable s'appliquent à elle.

§ 31. Il ne faut pas craindre qu'on nous objecte ici qu'en voulant traiter de la qualité, nous y avons aussi compté bon nombre de relatifs, puisque les facultés et les dispositions faisaient, selon nous, partie des relatifs. § 32. C'est que, dans presque tous ces cas, les genres se rapportent à la relation, et que les espèces particulières ne s'y rapportent pas. Ainsi, on peut dire de la science, qui est un genre à elle seule, qu'elle n'est ce qu'elle est que par une autre chose, puisqu'on dit la science d'une chose. Mais quant aux sciences spéciales, aucune n'est ce qu'elle est par une autre chose : ainsi la grammaire n'est pas dite la grammaire d'une chose, la

§ 30. *Cette propriété spéciale aux qualités*, Quatrième ou troisième propriété de la qualité, selon que l'on admet ou que l'on n'admet pas la seconde. C'est la propriété spéciale, *omni et soli*.

§ 31. *Faisaient, selon nous, partie des relatifs*, Voir plus haut, ch. 7, § 2.

§ 32. *Se rapportent à la relation*, Font partie de la catégorie de la relation comme pour les exemples cités plus bas. — *Mais par elles-mêmes*, Ou mieux par leur genre, qui entre, il est vrai, dans leur définition essentielle.

musique n'est pas dite la musique d'une chose; et cependant par le genre dont elles font partie, elles sont, elles aussi, des relatifs; ainsi la grammaire est la science de quelque chose, et non pas la grammaire de quelque chose; la musique est la science de quelque chose, et non la musique de quelque chose. On voit donc que chacune de ces sciences en particulier n'appartient plus à la relation. Nous recevons d'autre part des qualifications d'après ces sciences particulières; car nous les possédons, et nous sommes appelés savants par cela seul que nous possédons quelques-unes de ces sciences en particulier. Ainsi prises spécialement, elles pourraient être considérées comme des qualités, puisque par rapport à elles, nous sommes dénommés de telle ou telle façon; mais par elles-mêmes, elles n'appartiennent pas à la relation. § 33. Du reste, si une même chose peut être à la fois et de relation et de qualité, il n'y a rien d'absurde à la compter dans l'un et l'autre genre à la fois.

§ 33. *Dans l'un et l'autre genre*, Dans l'une et l'autre catégorie. La science prise en elle-même et regardée comme une certaine disposition de l'esprit, est dans la catégorie de la qualité : considérée par rapport à l'objet auquel elle s'applique, elle est dans la catégorie de la relation. Rien n'empêche de la classer dans les deux catégories.

CHAPITRE IX.

DES AUTRES CATÉGORIES.

§ 1. L'action et la passion admettent les contraires et le plus et le moins. § 2. Échauffer, en effet, est le contraire de refroidir; être chaud, d'être froid; être content, d'être chagrin; ainsi l'action et la passion reçoivent les contraires. § 3. Elles reçoivent également le plus et le moins: on peut échauffer plus ou moins, être chaud plus ou moins, être plus ou moins chagrin. Ainsi donc, l'action et la passion sont susceptibles de plus et de moins.

§ 4. Je n'en dirai pas davantage sur ces deux catégories.

§ 5. Quant à celle de situation, il en a été question dans les relatifs, et l'on a dit qu'elle était exprimée par dérivation des positions mêmes.

§. 6. Enfin, pour les autres catégories, le temps, le lieu, la manière d'être, comme elles sont parfaitement

§ 1. *L'action et la passion*, Dans l'énonciation des catégories, ch. 4, § 1, il plaçait l'action et la passion en dernier lieu.

§ 2. *Reçoivent les contraires*, Première propriété de l'action et de la passion.

§ 3. *Elles reçoivent également le plus et le moins*, Seconde propriété de l'action et de la passion. — *Être plus ou moins chagrin*, L'édition de Berlin rejette ces mots dans les variantes : ils sont certainement bien placés dans le texte, et ils correspondent au § précédent.

§ 5. *Quant à celle de situation*, Plus haut, ch. 4, § 1, elle est placée après le temps. — *Il en a été question dans les relatifs*, ch. 7, § 4.

§ 6. *A ce qu'on en a dit au début*, Voir plus haut, ch. 4, §§ 1 et 2.

claires, on n'ajoutera rien à ce qu'on en a dit au début : à savoir, que la manière d'être, c'est, par exemple, d'être chaussé, d'être armé; et le lieu : dans le lycée, dans la place, etc., et autres explications déjà données.

§ 7. La discussion précédente doit suffire en ce qui concerne les genres que nous nous étions proposé d'étudier.

§ 7. *En ce qui concerne les genres* ou catégories. — Pour compléter cette discussion des catégories on peut voir d'abord sur la catégorie de la manière d'être ou possession, le dernier chap. des Catégories, puis le chap. 23 du cinquième livre de la Métaphysique, et pour la catégorie de la position le chap. 21 du même livre. Simplicius, Schol., p. 76, b, 45, fait remarquer qu'Aristote a traité tout au long de l'action et de la passion dans le livre de la Génération et de la destruction, du lieu et du temps dans les Leçons de physique, et de toutes les catégories en général dans la Métaphysique. Lévi, le commentateur d'Averroës, a essayé de suppléer à la concision d'Aristote et à celle d'Averroës, en développant tout au long les dernières catégories résumées ici. Voir l'édition d'Averroës, f°. Venise, 1552. — On peut voir aussi les chap. 2, 3, 4, 5 du livre de Gilbert de la Porrée sur les six principes, et le long commentaire d'Albert sur ce livre.

SECTION TROISIÈME.

HYPOTHÉORIE.

CHAPITRE X.

DES OPPOSÉS.

Quatre espèces d'opposés : les relatifs, les contraires, les opposés par possession et privation, et les opposés par affirmation et négation ; exemples divers.

1° Des relatifs ;

2° Des contraires : contraires avec intermédiaires ou sans intermédiaires, qui peuvent avoir ou ne pas avoir de dénomination spéciale ;

3° Des opposés par possession et privation : ils s'appliquent toujours à un même sujet : conditions de cette opposition : rapports et différences de ces opposés avec l'affirmation et la négation, avec les relatifs, avec les contraires ;

4° Des opposés par affirmation et négation : rapports et différences de ces opposés avec les autres : leur caractère spécial, c'est que l'un des deux est toujours vrai et l'autre faux.

§ 1. Nous devons parler maintenant des opposés, et dire de combien de façons ils sont ordinairement opposés.

§ 1. Andronicus rejetait cette dernière partie des Catégories. Le fameux Archytas avait fait sur les matières qui y sont traitées un ou-

§ 2. Une chose peut être opposée à une autre de quatre manières différentes; ou comme les relatifs, ou comme les contraires, ou comme privation et possession, ou enfin comme affirmation et négation. § 3. Et pour donner des exemples, toutes ces choses sont opposées entre elles, ainsi qu'en fait de relatifs, le double l'est à la moitié; en fait de contraire, le bien au mal; en fait de privation et de possession, l'aveuglement et la vue; et enfin, en fait d'affirmation et de négation : Il est assis, il n'est pas assis.

§ 4. Tout ce qui est opposé comme relatif est dit ce qu'il est de la chose qui lui est opposée, ou il s'y rapporte de toute autre manière : par exemple, le double est dit ce qu'il est, est dit le double d'une chose autre que lui-même. Il est le double de quelque chose. La science est opposée comme relatif à la chose qui doit être sue, et la science est dite ce qu'elle est de l'objet su; la chose sue n'est dite ce qu'elle est que par rapport à un opposé, c'est-à-dire, à la science. En effet, la chose

vrage spécial, Simplicius, Schol., p. 81, a, 27, et b, 23.—*Opposés* est un terme plus général que contraires : il ne faut pas les confondre. Voir sur l'opposition le ch. 10 du liv. 5 de la Métaphysique.

§ 2. *De quatre manières différentes*, Qu'il va étudier successivement dans le reste du chapitre et comparer entre elles.

§ 3. *Et pour donner des exemples*, Aristote emploie ici la même expression qu'il a employée plus haut pour l'énonciation des catégories.

§ 4. *Comme relatif est dit ce qu'il est de la chose*, Voir plus haut la définition des relatifs, ch. 7, § 1. La formule employée ici est la même; et la relation est indiquée par le génitif, bien qu'elle puisse être établie aussi autrement. — *De toute autre manière*, Par un autre cas que le génitif, comme on l'a remarqué aussi pour les relatifs. — *Par la science*, Entre la science et l'objet su, la relation n'est plus établie par le génitif, elle l'est par l'ablatif : l'objet su est su *par* la science : la science, au contraire, est la science *de* l'objet su. La relation varie.

qui est sue, est dite sue par quelqu'autre chose, par la science.

§ 5. Toutes les choses donc qui sont opposées comme relatifs, sont dites ce qu'elles sont des choses qui leur opposées; ou ces choses ont entre elles un autre rapport quelconque de réciprocité.

Les choses opposées comme contraires ne sont pas du tout dites réciproquement les unes des autres ce qu'elles sont, bien qu'elles soient dites contraires les unes des autres. Ainsi le bien n'est pas appelé le bien du mal, mais le contraire du mal; le blanc n'est pas dit le blanc du noir, mais le contraire du noir. Et c'est ainsi que ces oppositions diffèrent entre elles.

§ 6. Toutes les fois que les contraires sont tels que l'un des deux doit de toute nécessité se trouver ou dans les choses qui les possèdent naturellement, ou dans celles auxquelles on les attribue, il n'y a pas d'intermédiaire entre eux. § 7. Pour ceux au contraire dont l'un des deux ne doit pas nécessairement exister, il y a toujours quelque intermédiaire. § 8. Ainsi la santé et la ma-

§ 5. *Toutes les choses donc*, Pacius fait ici un paragraphe, et j'ai cru devoir conserver sa division : mais il vaudrait mieux placer le paragraphe un peu plus loin à l'alinéa suivant. — *Les choses opposées comme contraires*, Après avoir traité des relatifs, il passe aux contraires, seconde espèce des opposés. — *Ne sont point dites réciproquement*, Comme le père est le père du fils, le fils est le fils du père. — *Ces oppositions*, L'opposition par relatifs, l'opposition par contraires.

§ 6. *Qui les possèdent naturellement*, Comme sujets d'inhérence. — *Auxquelles on les attribue*, Comme sujets d'attribution. Voir plus haut, ch. 2, § 2, et la note. — *Il n'y a pas d'intermédiaire entre eux*, Ce sont les contraires immédiats.

§ 7. *Il y a toujours quelque intermédiaire*, Ce sont les contraires médiats.

§ 8. *Ici aucun intermédiaire*, Pacius fait remarquer que Galien distingua plus tard, comme médecin, un état intermédiaire entre la

ladie sont par nature dans le corps de l'animal. De toute nécessité, l'une des deux, maladie ou santé, doit y être. De même aussi pair et impair sont des attributs du nombre, et il faut de toute nécessité que l'un ou l'autre, pair ou impair, soit au nombre. Ici, aucun intermédiaire, ni entre la santé et la maladie, ni entre le pair et l'impair. § 9. Mais pour les contraires où l'alternative n'est pas nécessaire, il existe des intermédiaires : par exemple, blanc et noir sont des qualités naturelles du corps; mais il n'est pas indispensable que l'un ou l'autre appartienne au corps, puisque tout corps n'est pas nécessairement blanc ou noir. De même encore, on dit mauvais, bon, en parlant de l'homme et de tant d'autres choses; mais il n'est pas nécessaire que l'une de ces deux qualités soit dans les objets auxquels on peut les attribuer, puisque toutes choses ne sont pas nécessairement bonnes ou mauvaises. Aussi existe-t-il entre ces contraires-là des intermédiaires : par exemple, entre le blanc et le noir, il y a le gris et le pâle, et bien d'autres nuances; entre le bon et le mauvais, ce qui n'est ni bon ni mauvais. § 10. Parfois les intermédiaires ont des noms spéciaux : par exemple, le gris, le pâle et les autres nuances entre le noir et le blanc. Par

santé et la maladie, qu'il nomma état neutre. La citation d'Aristote n'en est pas moins juste : et le prétendu état neutre de Galien n'est qu'une nuance insaisissable de l'un ou l'autre extrême. Les extrêmes d'ailleurs sont ici également difficiles à déterminer. — *Ni entre le pair et l'impair*, Ici l'absence d'intermédiaire est plus évidente.

§ 9. *Où l'alternative n'est pas nécessaire*, Dans les cas où les deux contraires peuvent manquer simultanément. — *Ce qui n'est ni bon ni mauvais*, Voir le paragraphe qui suit.

§ 10. *On le détermine par la négation*, Comme il vient de le faire lui-même dans le paragraphe qui précède.

fois il ne serait pas facile de donner un nom à l'intermédiaire, et alors on le détermine par la négation de l'un et l'autre extrême: par exemple, quand on dit d'une chose qu'elle n'est ni bonne ni mauvaise, ni juste ni injuste.

§ 11. La privation et la possession se disent par rapport à une seule et même chose : par exemple, l'aveuglement et la vue se disent en parlant de l'œil. Et en général c'est pour la chose même où la possession est une qualité naturelle, qu'on peut employer tour à tour l'une et l'autre. § 12. Quand nous disons pour une chose susceptible de possession, qu'elle est affectée de privation, c'est qu'elle ne se trouve, ni dans la chose, ni dans le temps où elle doit naturellement se trouver. On dit d'un être qu'il est édenté, non pas par cela seul qu'il n'a pas de dents, ou qu'il est aveugle, non pas par cela seul qu'il n'a pas la vue, mais parce qu'il n'a ni dents ni vue, quand par sa nature il devrait avoir l'un et l'autre. Certains êtres, en effet, sont, au moment de leur naissance, privés de dents et de vue, et on ne les appelle pas pour cela édentés ou aveugles.

§ 11. *La privation et la possession*, Troisième espèce des opposés. — *L'un et l'autre*, La possession et la privation.

§ 12. *Susceptible de possession*, Ou mieux susceptible d'être possédée. — *Qu'elle est affectée de privation*, Que le sujet qui devrait posséder cette qualité en est privé. — *Édenté*, J'ai gardé ce mot, qui dans la langue de l'histoire naturelle a une autre signification, afin d'éviter une longue périphrase. La pensée d'ailleurs est fort claire. Édenté ne se dira pas d'un enfant qui vient de naître, parce que naturellement, à ce moment de la vie, l'enfant ne doit pas avoir de dents. On le dira au contraire fort bien d'un vieillard qui a perdu les siennes. — *Ou qui est aveugle*, Comme pour le petit chien qui vient de naître, on ne peut pas dire qu'il soit aveugle, bien qu'il ne voie pas : à cette époque de sa vie, il doit naturellement avoir les yeux

§ 13. Être privé et posséder ne doivent pas être confondus avec privation ou possession. La possession, c'est la vue; la privation, c'est l'aveuglement. Mais avoir la vue n'est pas la vue, être aveugle n'est pas l'aveuglement. L'aveuglement, en effet, est une privation : être aveugle, c'est être privé, ce n'est pas privation. Si l'aveuglement était la même chose qu'être aveugle, on pourrait attribuer l'un et l'autre au même objet. Or, on dit d'un homme qu'il est aveugle, mais l'on ne saurait dire qu'il est aveuglement. § 14. Du reste, être privé et posséder paraissent opposés entre eux, comme le sont entre elles privation et possession : le mode de l'opposition est le même de part et d'autre; et de même que l'aveuglement est opposé à la vue, de même être aveugle est opposé à posséder la vue.

§ 15. De même non plus ce qui tombe sous la négation et l'affirmation, ne doit pas être confondu avec la négation et l'affirmation : l'affirmation est un jugement affirmatif; la négation, un jugement négatif. Quant aux choses qui tombent sous l'une de ces deux énonciations, on ne saurait dire qu'elles sont des jugements; ce sont des choses. § 16. Mais on peut dire que ces choses aussi sont opposées entre elles, comme la négation et

fermés et n'y point voir. — *Certains êtres*, L'enfant, le petit chien, etc.

§ 13. *Être privé et posséder*, La remarque qui suit est vraie ; mais on ne voit pas bien comment elle est nécessaire ici : c'est peut-être pour préparer la remarque du § 15.

§ 14. *De même que l'aveuglement*, Voilà le rapport de ressemblance après la différence.

§ 15. *Ce qui tombe sous la négation*, Les objets auxquels s'appliquent la négation et l'affirmation. — *L'affirmation est un jugement*, Ou, pour être plus rapproché du texte : une énonciation.

§ 16. *On peut dire que les choses aussi*, Comme plus haut, § 14, être privé et posséder sont opposés entr'eux. — *Être assis, n'être pas assis*, Même remarque.

l'affirmation. En effet, le mode de l'affirmation est identique; car de même que dans ces deux phrases : Il est assis, il n'est pas assis, l'affirmation est l'opposé de la négation, de même les choses exprimées dans ces deux énonciations sont opposées : Être assis, n'être pas assis.

§ 17. On voit sans peine que la privation et la possession ne sont pas opposées entre elles, comme le sont les relatifs ; car ici la chose n'est pas dite être ce qu'elle est de celle qui lui est opposée. La vue, par exemple, n'est pas la vue de l'aveuglement, et ne peut être dite de l'aveuglement de quelque autre façon que ce soit. Et de même l'aveuglement n'est pas dit l'aveuglement de la vue ; car on dit que l'aveuglement est la privation de la vue, et l'on ne dit pas qu'il est l'aveuglement de la vue. § 18. D'un autre côté, on sait que tous les relatifs s'appliquent à des choses réciproques : si donc l'aveuglement était un relatif, on pourrait employer réciproquement pour lui la chose à laquelle on le rapporte ; mais il n'y a point ici de réciprocité pareille ; on ne dit pas que la vue est la vue de l'aveuglement.

§ 19. De plus, voici qui démontre que les choses

§ 17. *On voit sans peine*, Discussion sur la nature spéciale de l'opposition entre la privation et la possession. Elles ne sont pas opposées comme les relatifs ; il sera prouvé au § suiv. qu'elles ne le sont pas comme les contraires. — *De celle qui lui est opposée*, Voir plus haut la définition vulgaire des relatifs, ch. 7, § 1. — *De quelque autre façon que ce soit*, Par un autre cas que le génitif. — *On sait que les relatifs s'appliquent à des choses réciproques*, C'est la troisième propriété des relatifs. Voir plus haut, ch. 7, § 9. — *De réciprocité pareille*, On ne dit pas plus la vue de l'aveuglement que l'aveuglement de la vue ; mais l'on dit fort bien pour les relatifs : le père du fils, le fils du père.

§ 19. *D'abord pour les contraires*, Voir plus haut dans ce ch. § 6 et suiv., et au chapitre suivant les

énoncées par privation et possession ne sont pas opposées entre elles comme le sont les contraires. D'abord, pour les contraires entre lesquels il n'existe pas de termes moyens, il est toujours nécessaire que l'un des deux existe dans les choses où il est placé par nature, ou bien dans celles auxquelles on l'attribue; et l'on se rappelle qu'il n'y a point d'intermédiaires pour les contraires dont l'un des deux doit nécessairement se trouver dans le sujet qui les reçoit. L'on a cité pour exemple la maladie et la santé, le pair et l'impair. On sait encore que, pour les contraires qui ont des intermédiaires, il n'y a pas nécessité que l'un ou l'autre soit dans tout le sujet: par exemple, il n'est pas nécessaire que tout sujet susceptible de blanc et de noir soit blanc ou noir, non plus que chaud ou froid. Rien, en effet, ne s'oppose à ce qu'il n'y ait ici des intermédiaires. Souvenous-nous, de plus, qu'il y a des intermédiaires entre les contraires dont l'un ou l'autre ne doit pas exister nécessairement dans le sujet qui les reçoit, si ce n'est pourtant dans les choses qui n'ont qu'une seule qualité par nature: pour le feu, par exemple, d'être chaud; pour la neige, d'être blanche. Pour ces choses-là, il faut de toute nécessité que l'un des deux contraires leur appartienne spécialement, et non pas l'un ou l'autre au hasard, puisque le feu ne peut être froid, et la neige ne peut pas davantage être noire.

propriétés des contraires. — *Et l'on se rappelle*, Voir plus haut, § 8. — *L'on a cité pour exemples*, ibid. — *On fait encore*, Voir plus haut, § 9. — *Souvenons-nous de plus*, Pacius remarque avec raison que tous ces détails sont un peu prolixes, (utitur prolixitate, dit-il,) et il est certain que ce § aurait pu être plus concis. — *Ce qui naturellement n'a pas encore*, Voir plus haut, § 12. — *On se rappelle qu'il n'y a jamais nécessité*, Voir plus haut, § 9.

Ainsi donc il n'est pas nécessaire que l'un ou l'autre de ces contraires appartienne à tout le sujet qui les reçoit; mais c'est nécessaire seulement, dans les choses qui naturellement n'ont qu'un seul des contraires; et alors ce contraire unique est en elles d'une manière déterminée, et non pas indifféremment. On le voit donc, tout ce que l'on a dit jusqu'ici est inapplicable à la privation et à la possession. D'abord, il n'est pas toujours nécessaire que l'une ou l'autre se trouve dans le sujet qui les peut admettre : ce qui naturellement n'a pas encore dû avoir de vue n'est pas appelé aveugle ou voyant. Ainsi donc, la privation et la possession ne sont pas au nombre des contraires sans intermédiaire. Elles ne sont pas non plus de ceux qui ont des intermédiaires; car il faut toujours nécessairement que l'un d'eux se trouve dans tout l'objet qui les reçoit : ainsi, d'un objet fait par nature pour avoir actuellement la vue, on dit qu'il est aveugle ou qu'il a la vue, sans que positivement l'une de ces deux propriétés soit déterminée, l'une pouvant être aussi bien que l'autre, puisqu'il n'y a pas nécessité que l'être soit aveugle ou qu'il ait la vue, et qu'il peut indifféremment être l'un, ou avoir l'autre. Loin de là, dans les contraires qui ont des intermédiaires, on se rappelle qu'il n'y a jamais nécessité que l'un ou l'autre appartienne à tous les objets qui peuvent les admettre, mais ils peuvent appartenir à quelques-uns; et ces objets alors n'en ont qu'un seul d'une manière spéciale, et non pas indifféremment un des deux. Concluons donc qu'évidemment les choses énoncées par privation et possession, ne sont opposées entre elles d'aucune des deux façons dont les contraires peuvent l'être entre eux.

§ 20. De plus, les contraires, dès qu'il y a un sujet qui les reçoit, peuvent se changer l'un dans l'autre, à moins que l'un des deux uniquement ne soit une nécessité physique, comme la chaleur dans le feu. En effet, l'homme bien portant peut devenir malade, le blanc peut devenir noir, le froid peut devenir chaud, le chaud peut devenir froid, le bon peut devenir mauvais, le mauvais peut devenir bon. Ainsi, l'homme pervers ramené à de meilleures habitudes, à de meilleurs conseils, peut s'amender en quelques points, quelque légers qu'ils soient; et s'il s'amende une fois, quelque peu que ce soit, il est évident qu'il changera complétement de conduite, ou qu'il recevra du moins une grande amélioration. Il acquiert de plus en plus de penchant à la vertu, et quelque légère que soit l'amélioration qu'il ait sentie dès le principe, il est probable qu'elle ne fera que s'accroître par le temps; et les progrès continuant toujours, il finira, à moins que le temps ne l'arrête, par arriver à une manière d'être totalement différente de la première. Mais pour la privation et la possession, il est impossible qu'elles se changent jamais l'une dans l'autre. De la possession il peut bien se faire un changement en privation; mais il n'y a pas de changement possible de la privation à la possession : quand on est une fois devenu aveugle, on ne recouvre pas la vue; un homme chauve n'est jamais devenu chevelu, un édenté n'a jamais fait de dents.

§ 20. *Comme la chaleur dans le feu*, Voir le § précédent. — On peut remarquer aussi une certaine abondance de mots dans ce §. — *Une fois devenu aveugle*, Dans le sens rigoureux du mot.

§ 21. Les opposés qui le sont comme négation ou affirmation ne sont évidemment opposés d'aucune des façons qu'on a dites jusqu'ici; mais pour ces choses, et pour elles seules, il faut toujours nécessairement que l'une des deux soit vraie et l'autre fausse. § 22. Dans les contraires, il n'est pas toujours nécessaire que l'un des deux soit vrai et l'autre faux, ni dans les relatifs, ni dans les choses de possession et de privation. Ainsi, la santé et la maladie sont des contraires, et cependant ni l'une ni l'autre n'est ni vraie ni fausse. Et de même pour le double et la moitié, qui sont opposés comme relatifs, ni l'un ni l'autre ne sont ni vrais ni faux, non plus que les choses de privation ou de possession, par exemple, la vue et l'aveuglement. En général, les mots pris isolément n'expriment ni vérité ni erreur, et les mots dont on vient de parler sont tous pris sans combinaison. § 23. Toutefois, on pourrait croire que cette remarque s'applique surtout aux contraires exprimés avec combinaison de mots, et qu'ainsi : Socrate est bien portant est contraire à : Socrate est malade. Mais, même pour les contraires de ce genre, il n'est pas toujours nécessaire que l'un soit vrai, l'autre faux. Si Socrate existe, l'un sera vrai, et l'autre faux; si Socrate n'existe pas,

§ 21. *Les opposés qui le sont comme négation*, Quatrième espèce d'opposés. Voir plus haut, §§ 2 et 3. — *Que l'une des deux soit vraie ou fausse*, Voilà le caractère spécial de cette opposition.

§ 22. *Dans les contraires...* Dans les trois espèces d'opposition autres que l'affirmation et la négation. — *En général les mots pris isolément*, C'est la pensée tout entière des Catégories. Voir plus haut, ch. 2, § 1, et ch. 4, § 1. — *Dont on vient de parler*, Les trois espèces d'opposition différentes de l'affirmation et de la négation.

§ 23. *Avec combinaison de mots*, Au lieu de considérer les mots dans leur isolement, comme on le fait dans tout ce traité.

ils seront faux tous les deux; puisqu'en effet si Socrate n'existe pas du tout, il ne peut être vrai, ni qu'il soit malade, ni qu'il soit bien portant. § 24. Dans les choses de privation et de possession, quand l'objet n'existe pas, aucun des deux contraires n'est vrai; et quand l'objet existe, il ne s'ensuit pas toujours que l'un soit vrai et l'autre faux. Ainsi, Socrate y voit, Socrate est aveugle, sont deux propositions opposées comme possession et privation. En admettant que Socrate existe, il n'est pas nécessaire encore que l'un des deux soit vrai ou faux, puisque si le moment naturel de la possession n'est pas encore venu, tous deux sont faux; et si Socrate n'existe pas du tout, les deux assertions sont également fausses, qu'il est aveugle ou qu'il y voit. § 25. Au contraire, pour la négation et l'affirmation, que l'objet existe ou n'existe pas, il faut que l'une soit fausse et l'autre vraie. Soit par exemple, l'affirmation : Socrate est malade, et la négation : Socrate n'est pas malade; si Socrate existe, il faut nécessairement que l'une soit vraie et l'autre fausse; et il en est encore de même s'il n'existe pas : s'il n'existe pas, être malade est faux, n'être pas malade est vrai. § 26. Ainsi donc, les choses qui sont opposées, comme négation et affirmation, ont seules cette propriété spéciale que l'une des deux doit toujours être fausse ou vraie.

§ 24. *Dans les choses de privation et de possession*, Après les contraires exprimés par des mots combinés, formant une proposition, il examine de même les opposés par privation ou possession exprimés aussi dans une proposition en forme.

§ 25. *Ainsi donc*, Propriété spéciale des opposés par négation et affirmation, et qui les distingue de tous les autres.

CHAPITRE XI.

DES CONTRAIRES.

Exemples divers de contraires. — Un contraire peut exister sans l'autre. — Le sujet des contraires est le même, soit en espèce, soit en genre. — Les contraires doivent être ou dans le même genre, ou dans des genres contraires, ou former eux-mêmes des genres contraires.

§ 1. Le mal est nécessairement contraire au bien; et cela est évident en parcourant les cas particuliers. La maladie est contraire à la santé, la justice à l'injustice, le courage à la lâcheté; et ainsi du reste. § 2. Mais si le bien est le contraire du mal, parfois aussi le mal est le contraire du mal: par exemple, le luxe qui est un mal, est le contraire de la misère qui est un mal aussi; et de même l'aisance, la médiocrité, qui est contraire à l'un et à l'autre, est un bien. Ceci, du reste, s'applique à un fort petit nombre de cas; dans la plupart, c'est le bien qui est le contraire du mal.

§ 3. En outre dans les contraires, l'existence de l'un

§ 1. *Le mal est nécessairement*, Pacius fait de cette remarque une première propriété des contraires. Cette distinction n'est pas très-juste, et je ne crois pas devoir l'adopter.

§ 2. *Mais si le bien est le contraire du mal*, Seconde propriété des contraires suivant Pacius : elle n'est pas plus réelle que la première. — *De même l'aisance est un bien*, On reconnaît là cette théorie morale d'Aristote, qui place la vertu, le bien, entre deux vices, deux maux extrêmes. Voir la Morale à Nicomaque, liv. II, ch. 6, 7 et 8.

§ 3. *En outre, dans les contraires*, Pacius reconnaît ici une troisième propriété des contraires; j'en ferais plutôt la première, les deux autres n'étant pas vraiment

n'entraîne pas nécessairement celle de l'autre. Si tout le monde se porte bien, la santé existera et la maladie n'existera point; et de même si tous les objets sont blancs, la blancheur existera et la noirceur n'existera pas. § 4. Il y a plus; si : Socrate se porte bien est contraire à : Socrate est malade, comme il n'est pas possible que les deux choses existent à la fois dans le même individu, il est impossible aussi que l'un des contraires existant, l'autre existe aussi; car si ce fait : Socrate se porte bien, existe, cet autre fait : Socrate est malade, n'existe pas.

§ 5. Il est évident que les contraires sont naturellement applicables à un objet identique, soit en genre soit en espèce. Ainsi, la maladie et la santé sont naturellement placées dans le corps de l'animal; la blancheur et la noirceur ne peuvent être non plus que dans le corps, la justice et l'iniquité, que dans le cœur de l'homme.

§ 6. Il faut nécessairement pour tous les contraires, qu'ils soient ou dans des genres contraires, ou dans le même genre, ou enfin qu'ils soient eux-mêmes des genres. Noir et blanc appartiennent à un même genre, puisque la couleur est le genre de tous les deux : justice et iniquité sont dans des genres contraires; car le genre de l'un c'est

des propriétés. — *Si tout le monde se porte bien*, Il faut remarquer qu'il ne s'agit ici que des contraires simples sans combinaison : la santé, la maladie.

§ 4. *Il y a plus, si : Socrate se porte bien*, Il s'agit ici de contraires combinés, c'est-à-dire, représentés par des propositions entières.

§ 5. *Il est évident que les contraires*, On pourrait faire de ceci une seconde propriété des contraires : c'est la cinquième pour Pacius.

§ 6. *Il faut nécessairement*, Troisième propriété des contraires, la sixième pour Pacius. — Il faut rapprocher de ce chapitre et du précédent le chap. 10 du 5e liv. de la Métaphysique, où sont résumées la théorie des opposés et celle des contraires.

la vertu, celui de l'autre c'est le vice. Enfin, le bien et le mal ne sont pas dans un genre, mais ils sont eux-mêmes genres de certaines choses.

CHAPITRE XII.

DE LA PRIORITÉ.

Quatre espèces principales de priorité : 1° relativement au temps ; 2° relativement à la non-réciprocité ; 3° relativement à l'ordre ; 4° relativement au mérite.

On peut distinguer encore une cinquième espèce de priorité, la priorité de nature.

§ 1. Une chose peut être antérieure à une autre de quatre façons différentes.

§ 2. D'abord et de la manière la plus spéciale, relativement au temps, d'après lequel une chose est dite plus vieille ou plus ancienne qu'une autre. En effet, par cela seul qu'il s'est écoulé un espace de temps plus considérable, la chose est appelée plus vieille, plus ancienne.

§ 3. En second lieu, la priorité appartient à toutes

§ 1. *Une chose peut être antérieure à une autre*, Voir le 5e livre de la Métaphysique, ch. 2, où la priorité et la postériorité sont divisées autrement qu'ici et moins nettement.

§ 2. *Une chose est dite plus vieille*, La guerre de Troie est antérieure à la guerre Médique, exemple cité au ch. 11 du 5e livre de la Métaphysique.

§ 3. *Qui ne rendent pas réciproquement la conséoution d'existence*, Les exemples que cite Aristote obscurcissent la pensée. Je n'ai pu trouver une traduction plus claire que celle que j'ai donnée. — *Réciproquement l'existence d'une autre*, Qui implique l'existence de la première.

les choses qui ne rendent pas réciproquement la consécution d'existence. Ainsi, un précède deux, parce que deux existant, il s'ensuit sur-le-champ qu'un existe; tandis qu'un existant, il ne s'ensuit pas nécessairement que deux existe; et d'un ne suit pas réciproquement l'existence du reste. Ainsi donc, une chose semble être première quand il n'en sort pas réciproquement l'existence d'une autre.

§ 4. En troisième lieu, l'idée de priorité s'applique à un ordre quelconque, comme dans les sciences et dans les discours. Dans les sciences démonstratives, il y a la priorité et la postériorité selon un certain ordre : ainsi, les éléments précèdent en ordre les démonstrations de géométrie; et dans la grammaire, les lettres précèdent les syllabes. Et de même dans les discours, l'exorde est selon l'ordre avant la narration.

§ 5. Outre ces priorités qu'on vient d'énumérer, on peut dire encore que le mieux, le plus honorable, tient par nature le premier rang: c'est ainsi que l'on dit généralement que l'homme qu'on estime le plus, qu'on aime le plus, est le premier des hommes. Mais de tous les modes de priorité, ce dernier est le moins commun.

§ 6. Tels sont, à peu près, tous les modes de priorité.

§ 5. ***Dans les sciences démonstratives***, Les mathématiques, comme le prouve l'exemple cité plus bas. — ***Les démonstrations de géométrie***, Ou, comme le texte dit, les figures qui servent en géométrie pour faire les démonstrations. — ***L'exorde est selon l'ordre***, Voir la Rhétorique, liv. III, ch. 14.

§ 5. ***Outre ces priorités***, Quatrième espèce de la priorité.

§ 6. ***Mais peut-être pourrait-on croire***, Cinquième espèce de la priorité : la réalité est antérieure au jugement qui l'énonce. Simpli-

§ 7. Mais peut-être pourrait-on croire qu'outre tous ceux-là il en existe encore un autre. Ainsi, dans les choses qui se rendent réciproquement la présupposition d'existence, celle qui d'une façon quelconque est cause de l'existénce de l'autre, semblerait naturellement devoir être appelée première. Or, il est évident qu'il y a certaines choses de ce genre. Par exemple, quand on dit: L'homme existe, il y a rapport réciproque entre l'existence de l'homme, et le jugement vrai qu'on énonce sur cette existence; en effet, si l'homme existe, le jugement par lequel nous déclarons que l'homme existe est vrai. Et la réciproque n'est pas moins juste; car si le jugement par lequel nous déclarons que l'homme existe est vrai, l'homme existe aussi véritablement. Mais un jugement, quelque vrai qu'il puisse être, n'est pas cause qu'une chose est; et la chose, au contraire, semble être en quelque sorte la cause de la vérité du jugement, puisqu'en effet, c'est selon que la chose est ou n'est pas que le jugement est faux ou vrai.

§ 8. Ainsi donc, l'on peut dire de cinq façons qu'une chose est antérieure à une autre.

cius affirme que, dans d'autres ouvrages, Aristote énonçait beaucoup plus d'espèces de priorité qu'il ne le fait ici, et que Straton, dans sa monographie sur l'Antérieur et le postérieur, en distinguait aussi bien davantage. Schol., p. 89, a, 40 et p. 90, a, 12.

CHAPITRE XIII.

DE LA SIMULTANÉITÉ.

Trois espèces de simultanéité : 1° en temps; 2° par nature; 3° par division spécifique.

§ 1. On dit en général, et dans le sens le plus spécial du mot, que deux choses coëxistent quand leur existence a lieu dans le même temps. L'une n'est pas antérieure, ni l'autre postérieure; elles sont dites exister à la fois dans le temps.

§ 2. On appelle simultanées par nature, les choses qui se rendent réciproquement la présupposition d'existence, sans que l'une soit cependant pour l'autre cause d'existence. Tels sont, par exemple, le double et la moitié; car ces deux choses sont réciproques, parce que dès que le double existe, la moitié existe; et que réciproquement, la moitié existant, le double existe aussi; mais l'un n'est pas la cause de l'existence de l'autre.

§ 3. Les choses d'un même genre, mais placées dans des divisions différentes les unes des autres, sont dites

§ 1. *On dit en général*, La simultanéité la plus ordinaire est celle qui est considérée dans le temps.

§ 2. *Qui se rendent réciproquement la présupposition*, Voir au ch. précédent, § 3. — *Par nature*, Ou dans la nature.

§ 3. *Sont dites aussi simultanées par nature*, L'expression d'Aristote est la même qu'au paragraphe qui précède. La formule est pareille, mais les choses qu'elle comprend sont différentes : ici, les divisions opposées d'un même genre; là, des choses réciproques l'une à l'autre. Il faut soigneusement faire cette distinction.

aussi simultanées par nature. Placées dans des divisions différentes les unes des autres, se dit des choses comprises dans une même division : par exemple, le volatile est divisé par opposition en terrestre et en aquatique ; terrestre et aquatique, en effet, sortis du même genre, sont des divisions opposées l'une à l'autre. L'animal se divise, en effet, en toutes ces classes : en volatile, en terrestre, en aquatique ; et de toutes ces choses, aucune n'est antérieure ou postérieure à l'autre ; elles coëxistent naturellement. Au reste, chacun de ces genres pourrait encore se décomposer en espèces diverses, le volatile aussi bien que le terrestre et l'aquatique. On appelle donc simultanées par nature les choses sortant d'un même genre, et comprises dans une même division.

§ 4. Les genres, du reste, précèdent toujours les espèces ; car ils ne rendent pas réciproquement la supposition d'existence. Par exemple, du moment que l'espèce aquatique existe, le genre animal doit exister ; mais l'animal peut exister sans qu'il y ait nécessité que l'aquatique existe.

§ 5. Ainsi donc, on appelle simultanées par nature, les choses qui, réciproques quant à la supposition d'existence, ne sont pas causes d'existence l'une pour l'autre, et les choses d'un même genre, séparées par divisions opposées entre elles. D'une manière générale, on appelle simultanées, les choses dont l'existence se produit dans le même temps.

§ 4. *Les genres précèdent toujours les espèces*, Logiquement parlant : l'exemple donné fait bien comprendre la pensée.

§ 5. *Ainsi donc on appelle*, Résumé des diverses espèces de simultanéité développées dans tout ce chapitre.

CHAPITRE XIV.

DU MOUVEMENT.

Six espèces de mouvement : rapports et opposition de ces espèces entre elles.

§ 1. On distingue six espèces de mouvement : naissance ou génération, destruction, accroissement, décroissement, modification, déplacement dans le lieu.

§ 2. Évidemment tous ces mouvements diffèrent entre eux : la naissance n'est pas la destruction ; l'accroissement n'est pas le décroissement, non plus que le déplacement, et ainsi du reste.

§ 3. Quant à la modification, on peut demander s'il n'est pas toujours nécessaire que ce qui est modifié le soit selon un des autres mouvements. § 4. Mais cette supposition n'est pas juste. Dans toutes nos sensations, ou du moins dans la plupart, il arrive que nous sommes modifiés sans qu'aucun autre mouvement vienne nous affecter. Il n'est pas nécessaire, en effet, que ce qui

§ 1. *On distingue six espèces de mouvement*, Voir la théorie générale du mouvement dans les Leçons de Physique, liv. 5 et suiv., et dans la Métaphysique, liv. 11, chap. 12, et liv. 12, ch. 7. — *Modification*, Ou altération, l'action de devenir autre. J'ai préféré le mot de modification comme plus général. Celui d'altération présente en français un sens trop spécial, et par conséquent infidèle.

§ 2. *Diffèrent entre eux*, Quelques-uns sont contraires les uns aux autres. Voir plus bas, § 6.

§ 3. *Quant à la modification*, Ou altération.

§ 4. *Cette supposition n'est pas juste*, La modification ou altération est une espèce toute particulière de mouvement, qui ne peut se confondre avec aucune autre.

est mu par une sensation s'accroisse ou diminue, ni qu'il éprouve aucun des autres mouvements. Ainsi donc la modification est bien réellement un mouvement d'espèce différente de toutes les autres. Si elle n'était qu'un mouvement de même nature, il faudrait que sur-le-champ la chose modifiée s'accrût ou diminuât, ou éprouvât un des autres mouvements; or, il n'en est rien. § 5. Et de même, il faudrait que ce qui croît ou est affecté de tout autre mouvement fût aussi modifié; mais il est des choses qui croissent sans être modifiées : Par exemple, un quadrilatère, si on lui applique le gnomon, devient il est vrai plus grand, mais il n'est pas autre chose qu'un quadrilatère. Ceci peut être dit de toutes les choses du même genre, etc. Ainsi, tous ces mouvements sont différents les uns des autres.

§ 6. D'une manière absolue, le repos est contraire au mouvement; mais chaque mouvement spécial est contraire à un autre mouvement spécial : la destruction à la génération, le décroissement à l'accroissement; le repos dans le lieu au déplacement dans le lieu. Le déplacement dans un lieu contraire, pourrait

§ 5. *Si on lui applique le gnomon*, Si l'on prolonge la diagonale d'un carré d'une quantité égale à elle-même, et qu'on abaisse de l'extrémité de ce prolongement des parallèles à chacun des côtés, la portion de figure ainsi ajoutée à la figure primitive est ce qu'on appelle un gnomon. On a formé ainsi un carré nouveau égal à quatre fois fois le premier carré. Le quadrilatère est donc accru : mais les parallèles mêmes n'ont fait que l'accroître sans changer sa figure : il est toujours quadrilatère, et carré, par exemple, s'il l'était d'abord. La dimension est changée : la forme n'est pas modifiée, altérée : elle n'est point autre. Albert donne deux explications du gnomon d'après Euclide et d'après Boëce.

§ 6. *D'une manière absolue*, En général, et sans poser aucune limitation à l'expression.

plus que les autres mouvements sembler une opposition : par exemple, le déplacement en haut paraît opposé au déplacement en bas, et réciproquement. § 7. Mais pour la modification, le dernier des mouvements énoncés, il ne serait pas facile de dire ce qui lui est contraire. Rien, en effet, ne paraît lui être contraire, à moins qu'on ne lui oppose le repos avec telle qualité, ou bien le changement de la qualité dans son contraire, de même qu'au déplacement dans le lieu, on oppose le repos dans le lieu, ou le changement dans un lieu contraire. La modification, en effet, est aussi un changement de qualité : ainsi, le repos dans une qualité ou bien le changement dans le contraire de cette qualité, sera opposé au mouvement dans la qualité; ainsi, devenir blanc sera opposé à devenir noir; car alors l'objet est modifié, parce que le qualitatif vient à changer en ses contraires.

CHAPITRE XV.

DE LA POSSESSION.

Huit espèces principales de la possession ; exemples divers.

§ 1. Avoir, s'emploie de plusieurs façons. § 2.

§ 7. *Le qualitatif*, Voir pour la justification de ce mot, plus haut, ch. 8, § 18.

§ 1. *Avoir*, Comparez plus haut la catégorie de la qualité, ch. 4, § 2, ch. 9, § 6, et dans la Métaphysique, ch. 23 du livre 5.

§ 2. *Par toute autre qualité*, La catégorie de la possession est appliquée à celle de la qualité.

D'abord comme manière d'être, disposition ou toute autre qualité : on dit, en effet, qu'un homme a de la science, de la vertu. § 3. En second lieu, comme quantité, par exemple, la taille que quelqu'un a ; car on dit qu'il a trois coudées, quatre coudées. § 4. Ou bien relativement à ce qui entoure le corps : on dit que quelqu'un a un manteau, un vêtement. § 5. Ou par rapport à ce qui est dans une partie du corps : comme on dit que quelqu'un a un anneau à la main. § 6. Ou même relativement à une partie du corps : on dit que quelqu'un a un pied, une main. § 7. Ou par rapport à ce qui est dans un vase, comme on dit que le médimne a du grain, la cruche du vin; car on dit fort bien que le médimne a du grain, que la cruche a du vin. Et toutes ces mesures sont dites avoir quelque chose en tant que vase. § 8. Ou enfin comme propriété; car on dit que quelqu'un a une maison, un champ.

§ 9. On dit encore d'un homme, qu'il a une femme, d'une femme qu'elle a un mari; mais ce mode de possession paraît le plus éloigné de tous; car ordinairement avoir une femme ne signifie pas autre chose que cohabiter avec elle.

§ 3. ***En second lieu comme quantité***, Ou bien elle est appliquée à celle de la quantité.

§ 4. ***On dit que quelqu'un a un manteau***, Voir plus haut, ch. 4, § 2, l'exemple cité.

§ 7. ***Par rapport à ce qui est dans un vase***, La catégorie de la possession est appliquée ici à celle du lieu.

§ 8. ***Comme propriété***, Et à celle de la relation.

§ 9. ***Cohabiter avec elle***, Pacius s'indigne qu'Aristote réduise le mariage à la cohabitation, et il le traite de païen. C'est mal comprendre ce passage. Aristote ne dit pas que le mariage ne soit que la cohabitation, comme le pense le commentateur. Voir T. VI, 7, 3.

§ 10. Il y a peut-être encore d'autres modes de possession; mais nous avons énuméré tous ceux à peu près qu'on emploie le plus habituellement.

§ 10. *Il y a peut-être encore*, On aurait pu attendre ici un résumé de tout le traité des Catégories.

FIN DES CATÉGORIES.

HERMÉNEIA.

PLAN

DE

L'HERMÉNEIA.

Le nom, le verbe, l'affirmation et la négation, l'énonciation et le jugement, tels sont les objets divers dont il sera question dans ce traité. Les mots ne sont que l'image de la pensée. Les choses sont en soi identiques pour tous les hommes : les pensées qu'elles leur inspirent sont identiques pour tous aussi. Mais les langues destinées à les représenter varient d'une nation à une autre, tout comme l'écriture, qui représente les mots. Les rapports de la pensée à la parole appartiennent, du reste, plus spécialement au Traité de l'Ame. Les pensées sont fausses ou vraies, selon qu'on les combine ou qu'on les laisse isolées. Les mots aussi sont de même : isolés, ils sont toujours vrais, puisqu'ils ne nient ni n'affirment ; combinés, ils peuvent être faux quelquefois.

Le nom est un mot qui n'a de sens que celui que les hommes sont convenus de lui donner; il n'implique aucune idée de temps, et aucune des parties qui le composent n'a de signification par elle-même. Le nom est déterminé, quand il est dans sa forme simple; indéterminé, quand on le fait précéder de la négation. Le nom proprement dit est toujours au nominatif. Les autres cas ne sont pas à vrai dire des noms; ce sont des cas du nom. Le nom joint à un verbe suffit pour faire un jugement complet. Les cas du nom joints à un verbe ne font pas encore de proposition régulière; il faut un élément de plus, qui est un nom au nominatif.

Le verbe est un mot qui, outre la signification qui lui est propre, exprime encore l'idée de temps. Aucune de ses parties d'ailleurs n'a de sens quand elle est isolée, non plus que celles du nom. Le verbe est toujours le signe d'une attribution. Le verbe est indéterminé comme l'est le nom, quand il est précédé d'une négation. Le verbe proprement dit exprime toujours le présent; les deux autres moments de la durée forment des cas du verbe plutôt que des verbes.

La phrase est une combinaison de mots qui a un sens de convention comme eux, mais dont toutes les parties prises isolément ont chacune

une signification. La phrase énonciative, la seule dont il sera question ici, est celle qui exprime vérité ou erreur. Les autres espèces de phrase sont plus particulièrement l'objet de la Rhétorique et de la Poétique.

Parmi les phrases énonciatives, la première en ordre c'est l'affirmation; la négation ne vient qu'ensuite. La phrase énonciative peut être simple, si elle énonce une seule chose d'une seule chose; elle est complexe, quand elle exprime plusieurs choses.

L'affirmation attribue une chose à une autre; la négation sépare une chose d'une autre. Toute affirmation a une négation opposée; l'ensemble de l'affirmation et de la négation opposées se nomme contradiction, bien entendu toujours qu'il n'y a point de l'une à l'autre homonymie, ou équivoque sophistique, de quelque genre que ce soit, et que l'on affirme d'une part la même chose absolument qu'on nie de l'autre.

Les propositions sont universelles ou particulières, comme les choses elles-mêmes : homme est une chose universelle; Callias n'est qu'un mot individuel. On peut, du reste, employer les mots universels, sans leur donner ou en leur donnant le signe de l'universalité. On peut tout aussi bien dire : L'homme est blanc, ou : Tout homme est

blanc. Quand deux propositions sont universelles, et que l'une affirme ce que l'autre nie, elles sont contraires : Tout homme est blanc : aucun homme n'est blanc. Elles sont contradictoires, quand, avec la condition indispensable d'être opposées, l'une est universelle et l'autre particulière : Tout homme est blanc, quelque homme n'est pas blanc : Aucun homme n'est blanc, tel homme est blanc. Les contradictoires ne peuvent jamais être vraies à la fois : l'une est fausse et l'autre vraie ; les contraires peuvent être toutes les deux fausses. Quant aux contradictoires de choses universelles exprimées sans le signe de l'universalité, les deux peuvent être vraies à la fois : L'homme est blanc, l'homme n'est pas blanc. Du reste, une affirmation n'a jamais d'opposé qu'une négation contradictoire.

C'est que l'affirmation simple est, comme on l'a dit, celle qui exprime une seule chose d'une seule chose, et de même pour la négation. Si sous un seul mot on comprend plusieurs choses, l'affirmation ou la négation n'est plus simple ; elle devient complexe, malgré sa simplicité apparente.

Il faut ajouter que la règle de la contradiction ne s'applique qu'aux propositions qui expriment le présent et le passé. Dans le présent et le passé, il faut nécessairement que l'affirmation ou la né-

gation soit vraie, que l'affirmation ou la négation soit fausse. Il n'en est pas de même pour l'avenir. Si d'une manière générale, et sans tenir compte de la restriction indiquée ici, on prétendait que toute affirmation ou négation est fausse ou vraie, on serait amené à soutenir, chose absurde, que toutes les choses sont soumises à la fatalité la plus aveugle et la plus invincible. Dans une contradiction dont les deux propositions opposées concernent l'avenir, laquelle est vraie, laquelle est fausse? Quatre réponses différentes se présentent. 1° D'abord les deux propositions sont vraies également. 2° Elles sont, d'une manière déterminée, l'une vraie, l'autre fausse. 3° Elles sont toutes deux fausses. 4° Enfin elles sont, d'une manière tout indéterminée, l'une vraie, l'autre fausse, sans qu'il soit possible de dire positivement laquelle est vraie, laquelle est fausse. Des trois premières opinions aucune n'est soutenable : elles mènent toutes à des absurdités évidentes. Si toutes deux sont vraies, il s'ensuit que la chose est à la fois et n'est pas ; car la réalité est comme l'assertion même qui l'exprime : quand l'assertion est vraie, la chose est ; quand elle est fausse, la chose n'est pas. Donc, dans l'avenir, la chose serait et ne serait pas en même temps. Si l'une est vraie et l'autre fausse d'une manière déterminée, il s'en-

suit que tout est nécessaire, que tout arrive de toute nécessité. Et alors que deviennent la liberté et la sagesse de l'homme? Que devient ce sentiment commun à toute l'humanité, et que l'expérience confirme d'ailleurs tous les jours, qu'un acte de notre part amène un certain résultat, et que sans cet acte ce résultat ne serait pas obtenu, le but que nous nous proposons ne serait pas atteint? Si toutes deux sont fausses, il s'ensuit que dans l'avenir la chose ne pourra pas plus être que ne pas être. Reste donc la quatrième solution, qui est la vraie, c'est que dans toute contradiction qui concerne l'avenir, il est impossible de dire laquelle des deux propositions contradictoires est vraie, laquelle est fausse. Par là la liberté de l'homme est sauve, l'avenir n'est point enchaîné; et nous en pouvons disposer dans la mesure de nos forces, comme la réalité même nous le prouve. Donc on ne peut pas dire d'une manière générale que toute affirmation ou négation est fausse ou vraie; il faut ajouter : Dans le passé et le présent. Il faut exclure de cette règle l'avenir, et toutes les propositions contingentes qui le concernent.

Il n'y a que deux oppositions possibles, quand le nom au nominatif est joint au verbe substantif: L'homme est, l'homme n'est pas : Le non-homme

est, le non-homme n'est pas. Quand le verbe substantif est en troisième terme, les oppositions se doublent : L'homme est juste, l'homme n'est pas juste : L'homme est non juste, l'homme n'est pas non juste. C'est ce qu'on a expliqué dans les Analytiques. On pourrait construire les propositions avec le nom indéterminé Non-homme, comme on vient de le faire avec le nom déterminé Homme ; et on obtiendrait ainsi quatre propositions nouvelles, opposées deux à deux comme les précédentes. L'on pourrait tout aussi bien encore les mettre sous forme universelle; car les propositions pourraient renfermer tout autre verbe que le verbe substantif, qui d'ailleurs est toujours sous-entendu dans la composition de tous les autres verbes. Il faut ajouter que, dans certaines langues, le déplacement des mots dans la proposition n'importe pas, en ce que le sens reste toujours le même.

On peut aussi se demander dans quel cas, on peut réunir en un seul attribut vrai plusieurs attributs vrais d'un seul et même sujet, et dans quel cas on ne le peut pas, bien que les attributs séparés soient tous vrais chacun isolément. Ainsi, tel homme est bon ; de plus, il est tanneur. Doit-on conclure, comme le font quelquefois les Sophistes, qu'il est bon tanneur? Ou n'est-ce là qu'un vain

paralogisme? Les attributs divers, quoique vrais isolément, ne peuvent être réunis avec vérité quand ils ne sont que des attributs accidentels. On peut aussi se poser la question inverse, et se demander dans quel cas les attributs vrais, quand ils sont réunis, restent vrais encore quand on les sépare. On peut les désunir avec vérité lorsque l'attribut n'a rien de contradictoire à l'idée même du sujet, et quand il n'est pas accidentel.

Les propositions peuvent être sous la forme qu'on leur a vue jusqu'à présent ; mais elles peuvent aussi être modifiées. L'attribut, au lieu d'être sous forme absolue, peut recevoir une limitation qui lui donne un caractère particulier. Les modifications les plus ordinaires qu'il subit sont celles de possibilité, de contingence, de nécessité et enfin d'impossibilité. Comme une chose possible peut à la fois être et n'être pas, il est évident que dans ces propositions la négation ne devra pas porter sur le verbe être ou ne pas être ; elle devra porter sur la modification elle-même, c'est-à-dire que la négation de : Pouvoir être sera : Ne pas pouvoir être. Et de même, pour contingent, nécessaire et impossible. C'est qu'en effet c'est la modification qui est le véritable attribut, malgré l'apparence contraire : et le sujet se compose du verbe Être ou ne pas être combiné avec d'autres

termes. Ainsi, la négation de cette proposition : Il est possible que ce ne soit pas, n'est point : Il n'est pas possible que ce soit; mais bien : Il n'est pas possible que ce ne soit pas. Ce sont là des contradictoires qui ne peuvent jamais être vraies toutes deux à la fois. De même encore la négation de cette proposition : Il est nécessaire que ce soit, n'est point : Il est nécessaire que ce ne soit pas; mais bien : Il n'est pas nécessaire que ce soit. Le raisonnement serait tout-à-fait pareil pour impossible. Ainsi, dans ces propositions, il est bien entendu que Être et ne pas être sont des sujets, et que les modes sont les vrais attributs. Les affirmations et les négations sont donc : Possible, pas possible; contingent, pas contingent; nécessaire, pas nécessaire; impossible, pas impossible; vrais, pas vrais.

Les diverses idées qui modifient le plus ordinairement les propositions, sont unies entre elles par des liens étroits, de telle façon que commençant par l'une d'elles, on peut énumérer, à la suite et par une consécution régulière, toutes les autres affirmées ou niées, suivant le besoin de la pensée. On peut réduire toute cette série en un tableau qui se divisera en deux parties. A la tête de l'une, serait l'affirmation du possible ; à la tête de l'autre, la négation du possible. Et l'on arriverait

ainsi de transformations en transformations, et par des nuances successives, jusqu'à l'affirmation du nécessaire. En partant d'une extrémité, on atteindrait l'autre sans aucune discontinuité. Impossible et nécessaire se suivent contrairement et à l'inverse, c'est-à-dire qu'il faut affirmer le nécessaire avec la négation du sujet, pour répondre à l'affirmation du sujet et de l'impossible. Ainsi, d'une chose dont on dit qu'il est impossible qu'elle soit, on peut dire aussi et par une conséquence directe qu'il est nécessaire qu'elle ne soit pas. De même, s'il est impossible qu'elle ne soit pas, il est nécessaire par cela même qu'elle soit. On pourrait donc commencer cette série consécutive des modales par le nécessaire, tout aussi bien qu'on l'a commencée par le possible. La première partie du tableau ci-dessus commencée par : Il est nécessaire que ce soit, finirait par : Il est impossible que ce soit. La seconde, commencée par : Il n'est pas nécessaire que ce soit, finirait par : Il n'est pas impossible que ce soit. La possibilité suit la nécessité, comme l'universel suit le particulier. Possible est plus large que nécessaire, comme le genre est plus large que l'espèce ou l'individu.

Reste enfin, pour compléter toutes les théories qui précèdent, à savoir si la négation est bien la

proposition contraire à l'affirmation, ou s'il n'est pas possible aussi que l'affirmation soit contraire à l'affirmation. Soit cette proposition : Tout homme est juste. Quelle est la proposition contraire? Est-ce : Tout homme est injuste? ou bien : Aucun homme n'est juste? Pour éclaircir sans peine cette question, il suffit de voir quelle est la pensée contraire à la première pensée. Les propositions qui représentent les pensées seront comme les pensées elles-mêmes. D'abord, il est clair que les pensées ne sont pas contraires par cela seul qu'elles s'appliquent à des objets contraires. Dire du bien qu'il est bien, du mal qu'il est mal, ce sont des pensées de forme pareille, quoique les sujets soient contraires, quoique le mal soit le contraire du bien. La seule pensée vraiment contraire est celle d'où naît l'erreur. Or c'est précisément la négation de la chose prise en soi, et non point la négation de l'accident de cette chose. Ainsi dire d'une chose bonne qu'elle est bonne, c'est une proposition vraie. Dire qu'elle n'est pas bonne, c'est la proposition fausse parce qu'elle s'adresse à la chose en soi ; dire de cette chose qu'elle est mauvaise, c'est nier un simple accident de la chose. En soi la chose est bonne : par accident, elle n'est pas mauvaise. Si donc la pensée contraire est la pensée fausse, négation

de la pensée vraie, il s'ensuit qu'il en est de même pour les propositions, et que la proposition contraire est véritablement la négation pure et simple de la proposition initiale. Il n'importe, du reste, en rien que la proposition soit ou ne soit pas sous forme universelle ou indéterminée. Seulement, quand les pensées sont sous forme particulière, les deux opposées peuvent être toutes deux vraies à la fois. Il n'est pas moins évident que, ni une pensée vraie ni une négation vraie, ne peuvent être contraires ni à une pensée, ni à une négation vraie : car il n'est pas possible que jamais les contraires soient à la fois à un seul et même objet.

HERMÉNEIA,

OU

TRAITÉ DE LA PROPOSITION.

CHAPITRE PREMIER.

Énumération des objets divers de ce traité. — Rapports du langage à la pensée. — Les mots isolés n'expriment ni vérité ni erreur : il faut qu'ils soient réunis pour exprimer l'un ou l'autre.

§ 1. Il faut établir d'abord ce que c'est que nom, ce que c'est que verbe, puis ensuite, ce que c'est que négation et affirmation, énonciation et jugement.

Herménéia, J'ai cru devoir conserver le mot grec, parce qu'il est impossible de le bien traduire à moins d'une longue périphrase. Les commentateurs du moyen âge ont conservé le titre tout entier : et les deux mots Peri hermeneias sont devenus pour eux un accusatif pluriel féminin qui a eu son génitif en *arum* et son datif en *is*. Quant au second titre, il n'appartient pas à Aristote : mais le catalogue de Diogène Laërce et l'autorité de plusieurs commentateurs le recommandent : de plus, il a l'avantage d'être une explication du premier et une indication assez fidèle des matières traitées dans l'ouvrage. Voir sur le titre de l'Herméneia la discussion d'Ammonius, Schol., p. 95, b, 21.

§ 1. *Nom... verbe*, Les deux éléments indispensables de la proposition. — *Jugement*, Le terme grec est vague et moins précis que celui par lequel j'ai dû le rendre : on pourrait traduire aussi : *proposition*, mot qui est un peu plus précis.

§ 2. Les mots dans la parole ne sont que l'image des modifications de l'âme; et l'écriture n'est que l'image des mots que la parole exprime. § 3. De même que l'écriture n'est pas identique pour tous les hommes, de même les langues ne sont pas non plus semblables. Mais les modifications de l'âme, dont les mots sont les signes immédiats, sont identiques pour tous les hommes, comme les choses, dont ces modifications sont la représentation fidèle, sont aussi les mêmes pour tous. § 4. On a déjà parlé de cela dans le Traité de l'Ame : et en effet ce sujet appartient à un autre traité que celui-ci. § 5. De

§ 2. *L'image des modifications de l'âme*. C'est donner au langage une origine tout humaine. L'antiquité grecque n'a jamais résolu autrement cette question, que d'ailleurs elle n'a point cherché à approfondir.

§ 3. *Les modifications de l'âme... sont identiques*, Ceci ne contredit pas le paragraphe qui précède. Les modifications sont identiques: mais les images de ces modifications ne le sont pas, précisément parce que la volonté de l'homme intervient dans la production de ces images. On voit, comme le font remarquer les commentateurs, que toute cette théorie est contraire à celle que Platon développe dans le Cratyle. Pacius ajoute qu'il y a ici quatre degrés distincts : l'écriture qui représente les mots, les mots qui représentent les conceptions de l'esprit, et enfin ces conceptions qui représentent les choses. Cette gradation que fait Aristote est parfaitement exacte. Alexandre d'Aphrodise, dans son commentaire qui n'est pas venu jusqu'à nous, contestait cette identité des pensées pour tous les hommes, voir Ammonius, Scholies, p. 100, a, 32 et la note, et p. 101, b, 1. Herminus proposait ici une variante qui ne tient qu'au changement d'un accent, et il corrigeait ainsi la pensée qu'Alexandre ne jugeait pas très-juste, *ib.*, 8 et la note.

§ 4. *On a déjà parlé de cela dans le Traité de l'Ame*, Voir le Traité de l'Ame, livre 3, ch. 7, éd. de Trendelenbourg, p. 94 et 96. Andronicus de Rhodes, ne retrouvant pas textuellement ceci dans le Traité de l'Ame, avait déclaré l'Herméneia apocryphe. Il est le seul parmi les commentateurs à soutenir cette opinion. Voir les Scholies, éd. de Berlin, p. 94, a, 21, p. 97, a, 19, et mon mémoire sur la Logique, t. 1, p. 53.

§ 5. *N'être ni vraies ni fausses*, En tant qu'elles n'impliquent ni l'affirmation ni la négation d'un

même qu'il y a dans l'âme, tantôt des pensées qui peuvent n'être ni vraies ni fausses, et tantôt des pensées qui nécessairement doivent être l'un ou l'autre, de même aussi dans la parole; car l'erreur et la vérité ne consistent que dans la combinaison et la division des mots. § 6. Les noms eux-mêmes et les verbes ressemblent donc à la pensée sans combinaison ni division, par exemple: homme, blanc, sans rien ajouter à ces mots. Ici en effet rien n'est encore ni vrai ni faux: et en voici bien la preuve: un cerf-bouc, par exemple, signifie certainement quelque chose; mais ce n'est encore ni vrai ni faux, si l'on n'ajoute pas que cet animal existe ou qu'il n'existe pas, soit d'une manière absolue, soit dans un temps déterminé.

CHAPITRE II.

Du nom : définition du nom : justification des parties diverses de cette définition. — Du nom indéterminé. — Des cas du nom.

§ 1. Le nom est un mot qui par convention signifie

objet matériel. — ***Dans la combinaison et la division des mots***, Voir dans les Catégories, ch. 2, § 1, et surtout ch. 4, § 3.

§ 6. ***Les noms eux-mêmes et les verbes***, Pris isolément et sans combinaison. — ***Un cerf-bouc signifie certainement quelque chose***, Dans la pensée, mais non dans la réalité, si on ne l'affirme ni ne le nie. Voir la République de Platon, liv. 6, p. 10, trad. de M. Cousin. — ***Soit d'une manière absolue***, Ceci peut signifier encore, comme le veut Pacius, que l'affirmation s'applique au présent, comme les mots suivants: ***soit dans un temps déterminé***, s'appliquent aux deux autres moments du temps, le passé et l'avenir.

§ 1. ***Un mot qui par convention***, Et non par une sorte de nécessité

quelque chose sans spécifier de temps, et dont aucune partie séparée n'a de signification à elle. § 2. Ainsi, dans le nom de Callippos, hippos ne signifie rien par lui seul, comme il signifierait dans cette phrase : Kalos hippos. C'est qu'il n'en est pas dans les noms composés comme dans les simples : dans les premiers, une partie prise seule n'a aucune signification ; dans les autres, la partie semble vouloir signifier quelque chose, mais ne signifie cependant rien, quand elle est isolée ; ainsi dans épactrokélès, kélès ne signifie rien par lui-même. § 3. On a dit plus haut : Par convention, attendu que les mots n'existent point dans la nature et qu'ils ne sont quelque chose qu'en devenant signes : cela est si vrai que les sons inarticulés signifient aussi quelque chose ; par exemple, les cris des bêtes fauves, qui cependant ne sont pas des mots.

§ 4. Non-homme n'est pas un nom ; car il n'y a pas

naturelle, comme Platon le veut dans le Cratyle. Ammonius cherche à concilier Platon et Aristote : Alexandre d'Aphrodise se prononçait pour la théorie platonicienne. Ammonius, Scholies, p. 103, a, 11, et b, 29, et la note. — *Sans spécifier de temps*, Comme le fait le verbe ; voir plus bas, ch. 3, § 1. — *Dont aucune partie séparée*, Les lettres et les syllabes, par exemple.

§ 2. *Callippos*, J'ai conservé le mot, parce que la démonstration y est tout aussi frappante que sur un composé français. — *Dans cette phrase*, Composée seulement d'un adjectif et d'un substantif. — *Epactrokélès*, J'ai encore conservé le mot grec. Épactrokélès désigne une espèce d'embarcation dont se servaient les pirates et qui ressemblait à deux autres, dont l'une se nommait épactris et l'autre kélès. — *Ne signifie rien par lui-même*, Dans le mot composé : pris isolément, il aurait un sens complet qui se trouve modifié par la combinaison même où il entre. Pacius cite, comme pouvant servir ici d'exemple, le mot français, Aigre-doux.

§ 3. *Les mots n'existent point dans la nature*, C'est tout le contraire de la doctrine platonicienne. — *Non articulés*, Le texte dit : *non écrits*, c'est-à-dire non susceptibles d'être écrits.

§ 4. *Non-homme*, J'ai conservé

de nom qu'on puisse lui appliquer; ce n'est ni une énonciation ni une négation; c'est ce que j'appellerai un nom indéterminé, parce qu'il convient également à tout, à l'être et au non-être.

§ 5. Philônos, Philôni, et autres mots de ce genre, ne sont pas précisément des noms, ce sont des cas du nom. Du reste la définition de ces mots est pour tout le reste la même que celle du nom : mais la différence c'est que, joints aux verbes Est, a été, ou sera, ces mots n'expriment encore rien de faux, rien de vrai, tandis que le nom exprime toujours quelque chose : par exemple, si l'on dit : Est ou n'est pas à Philon ; car ni l'un ni l'autre n'est encore ni vrai ni faux.

la forme grecque, qui est aussi passée dans notre langue philosophique : non-être, non-moi, etc. — *Ce que j'appellerai*, Aristote crée ici une mot nouveau, comme il le conseille dans les Catégories, ch. 7, § 11. — *Il convient à tout*, Il désigne tout ce qui n'est pas la chose devant le nom de laquelle est mise la négation, et par conséquent n'a aucune détermination vraie.

§ 5. *Philônos*, *philôni*, J'ai conservé le génitif et le datif grecs, parce que notre langue n'a pas de cas. — *Le nom exprime toujours quelque chose*, Le nom au nominatif joint au verbe Est, a été ou sera, exprime toujours une affirmation. — *Par exemple*, Cet exemple se rapporte non à la dernière proposition, mais à la précédente. — Les commentateurs ont recherché pourquoi Aristote ne regarde comme noms que les noms au nominatif, et ils en ont donné diverses raisons qui ne sont pas toutes très-exactes, voir Ammonius, Scholies, p. 104, a, 27 et la note.

CHAPITRE III.

Du verbe. — Définition du verbe : justification des parties diverses de cette définition. — Du verbe indéterminé. — Des cas du verbe. — De la copule.

§ 1. Le verbe est le mot qui, outre sa signification propre, embrasse l'idée de temps, et dont aucune partie isolée n'a de sens par elle-même; et il est toujours le signe des choses attribuées à d'autres choses. § 2. Je dis qu'il embrasse l'idée de temps outre sa signification propre, par exemple : La santé, n'est qu'un nom; Il se porte bien, est un verbe; car il exprime en outre que la chose est dans le moment actuel. § 3. De plus, il est toujours le signe de choses attribuées à d'autres choses, par exemple: de choses dites d'un sujet ou qui sont dans un sujet.

§ 4. Il ne se porte pas bien, Il n'est pas malade, ne

§ 1. *Outre sa signification propre*, Tout verbe, même le verbe substantif, exprime à la fois deux choses : 1° une certaine idée particulière; 2° le temps dans lequel s'accomplit cette idée. — *Le signe des choses attribuées*, Le verbe qui, au fond, est toujours et sans aucune exception, le verbe substantif, dans toutes les langues, est la copule du sujet et de l'attribut. — *A d'autres choses*, L'attribut est attribué au sujet.

§ 2. *N'est qu'un nom*, Sans aucune indication de temps quelconque. — *Il se porte bien*, Je n'ai pu en français reproduire la symétrie du grec, où le mot qui signifie : Il se porte bien, a le même radical que le mot Santé. — *En outre*, Outre sa signification propre.

§ 3. *Dites d'un sujet ou qui sont dans un sujet*, Voir les Catégories, ch. 2, § 2, pour le sens de ces expressions.

§ 4. *Il ne se porte pas bien*, Distinction analogue à celle qu'il a faite plus haut pour les noms, ch. 2, § 4. — *Un verbe indéterminé*, De même qu'il a dit plus

sont pas selon moi des verbes; pourtant, outre leur signification propre, ils indiquent le temps et se rapportent nécessairement à quelque chose. Mais cette différence n'a pas reçu de nom spécial; je l'appellerai, si l'on veut, un verbe indéterminé, parce qu'il s'applique aussi à tout, à l'être comme au non-être. § 5. Et de même, Il s'est bien porté, Il se portera bien, ne sont pas véritablement des verbes, mais ce sont des cas du verbe; ils diffèrent du verbe en ce que le verbe indique le temps présent, tandis que les autres indiquent des temps accessoires. § 6. Les verbes pris isolément et en eux-

haut : nom indéterminé, et par le même motif. Averroës remarque ici que la langue arabe n'a ni nom ni verbe indéterminés.

§ 5. *Et de même*, Autre distinction tout à fait pareille à celle qui a été faite plus haut, ch. 2, § 5.— *Ce sont des cas du verbe*, Il distingue des cas du verbe, comme il a distingué des cas du nom. — *Le verbe indique le temps présent*, Le verbe proprement dit est celui qui exprime le présent. La chose est alors, tandis qu'avec le passé ou l'avenir elle est beaucoup moins ; d'une part, elle n'est plus, de l'autre, elle n'est pas encore. — *Des temps accessoires*, Le passé et le futur.

§ 6. *Les verbes pris isolément*, Le sens de ce paragraphe est assez obscur, et il faut pour le bien comprendre suivre de très-près la pensée d'Aristote. La voici : Les verbes autres que le verbe substantif pris en eux-mêmes et avec leur signification propre, sans l'addition du temps et du mode, ne sont que des noms, et comme les noms indiquent un objet spécial. Ainsi comme nom et en soi le verbe Courir, sans l'addition des temps et des modes, n'exprime que l'idée de course et ne l'affirme ni ne la nie. Par lui-même il n'a donc pas un sens complet. Le verbe Être est dans le même cas : il faut un attribut, qu'il joigne au sujet, pour que la pensée soit complète. — *Mais rien n'exprime encore*, Il n'y a que la conception pure de l'esprit sans affirmation ni négation. — *Être ou n'être pas*, Le verbe substantif affirmé ou nié ne suffit pas plus pour exprimer une pensée, que quand on prend la chose toute seule et même sans le verbe. — *Par lui seul le verbe Être n'est rien*, Il n'est que la copule du sujet et de l'attribut.— *Indépendamment des choses qui la forment*, Indépendamment du sujet et de l'attribut qu'il unit l'un à l'autre, et qui sont indispensables pour faire un sens.

mêmes sont des noms et signifient un objet spécial; en les prononçant, on fixe la pensée de son auditeur qui aussitôt y arrête son esprit. Mais rien n'exprime encore que la chose est ou n'est pas. Être ou n'être pas n'est pas plus le signe de la chose elle-même, que si l'on exprime l'être en soi et dans tout son isolement. Par lui seul le verbe n'est rien, il indique seulement, outre son sens propre, une certaine combinaison qu'on ne peut nullement comprendre indépendamment des choses qui la forment.

CHAPITRE IV.

De la phrase : définition de la phrase : justification des parties diverses de cette définition. — De la phrase énonciative ou proposition : elle sera seule étudiée dans ce traité.

§ 1. Une phrase est un énoncé qui a un sens de convention, et dont chaque partie séparée signifie par elle seule quelque chose, § 2, comme simple énonciation, mais non pas comme négation ou affirmation. Par exemple, je dis que Homme signifie quelque chose, mais il ne signifie pas que cette chose est ou n'est pas. Il n'y

§ 1. *Une phrase*, J'ai pris ce mot, bien que peu technique, parce qu'il m'a paru, à cause de son indétermination même, mieux répondre que tout autre au mot grec qui est lui-même fort indéterminé. — *Dont chaque partie séparée*, Nom ou verbe.

§ 2. *Comme simple énonciation*, Le nom tout seul, le verbe tout seul, ne sont l'un et l'autre que des énonciations qui ne nient point, qui n'affirment point davantage, et n'ont ni vérité ni erreur.

aura négation ou affirmation que si l'on ajoute quelque autre chose. § 3. Dans Homme, du reste, une syllabe isolée n'a aucun sens, de même que dans Souris, ris ne signifie rien à lui seul, c'est un simple son. Mais dans les mots doubles, la partie signifie quelque chose, mais non pas quand elle est seule, ainsi qu'on l'a déjà dit.

§ 4. Toute phrase exprime quelque chose, non pas par sa valeur naturelle, mais, ainsi que je l'ai déjà dit, par convention. § 5. Toute phrase n'est pas énonciative; mais celle-là seulement est énonciative dans laquelle il y a vérité ou erreur. Or la vérité et l'erreur ne sont pas dans tous les discours : ainsi, Une prière, est une phrase, bien qu'elle ne soit ni vraie ni fausse. § 6. Nous omettons les autres genres de phrases : c'est un objet plus spécial à la Rhétorique ou à la Poétique. La phrase énonciative est la seule dont nous devions nous occuper ici.

§ 3. *Ainsi qu'on l'a déjà dit*, Voir plus haut, ch. 2, § 2.

§ 4. *Non par sa valeur naturelle*, Le texte dit précisément : non comme instrument. — *Ainsi que je l'ai déjà dit*, Voir plus haut, ch. 2, § 1.

§ 5. *N'est pas énonciative*, C'est de la phrase énonciative seulement qu'il sera question dans tout ce traité. — *Une prière*, Ces deux mots forment à eux seuls une sorte de phrase; mais une phrase sans vérité ni erreur, puisqu'il n'y a ni affirmation ni négation, indispensables pour former l'une ou l'autre.

CHAPITRE V.

De la proposition ou phrase énonciative : unité de la proposition : éléments nécessaires de la proposition. — Proposition simple : proposition complexe.

§ 1. La première des phrases énonciatives qui soit une, c'est l'affirmation; vient ensuite la négation. Les autres ne forment un tout qu'au moyen du lien qui les unit. § 2. Toute phrase énonciative renferme nécessairement un verbe ou un cas de verbe. Par exemple, cette phrase : L'homme, n'est pas énonciative si l'on n'ajoute pas que l'homme est, qu'il a été ou qu'il sera, ou telle autre circonstance analogue. § 3. Mais pourquoi cette énonciation : Animal terrestre bipède, n'en fait-elle qu'une seule et n'en forme-t-elle pas plusieurs? Ce n'est certes pas uniquement parce que les mots sont prononcés à la suite les uns des autres; mais ceci appartient encore à un autre traité. § 4. Mais la phrase

§ 1. *La première des phrases énonciatives*, La plus simple. — *Qui soit une*, Qui forme une unité complète. — *C'est l'affirmation*, Comme par exemple : L'homme court. — *Vient ensuite la négation*, Plus compliquée que l'affirmation ; par exemple : L'homme ne court pas. — *Les autres*, Les phrases plus complexes, hypothétiques, disjonctives, etc.

2. *Que l'homme est*, *qu'il a été ou qu'il sera* telle chose, que désigne l'attribut joint au sujet par le verbe substantif.

§ 3. *Cette énonciation*, Qui est la définition de l'homme. — *A un autre traité*, La Métaphysique, voir liv. 7, ch. 12.

§ 4. *Une seule chose*, Un seul attribut d'un seul sujet. — *Unie par la liaison des mots*, Conjonction, ou toute autre particule grammaticale. — *La phrase est complexe*, Quand il y a plusieurs attributs pour un seul sujet, plusieurs sujets

énonciative est une, ou parce qu'elle énonce une seule chose, ou parce qu'elle est unie par la liaison des mots. La phrase est complexe, quand elle énonce plusieurs choses et non pas une seule, ou bien quand les phrases sont séparées entre elles. § 5. Le nom et le verbe ne sont donc qu'une simple voix, puisqu'il n'est pas possible de dire si celui qui, en articulant ainsi quelques sons, fait une énonciation, répond ou non à une question antérieure, ou s'il ne fait que parler de son propre mouvement. On distingue parmi les énonciations : l'énonciation simple, quand on attribue une chose à une autre, ou quand on nie une chose d'une autre chose, et l'énonciation complexe, composée des premières et qui forme déjà un discours composé. § 6. L'énonciation simple est l'énonciation qui affirme que telle chose est ou n'est pas, selon les diverses divisions du temps.

pour un seul attribut, ou plusieurs membres de phrase formant une phrase totale.

§ 5. *Ne sont donc qu'une simple voix*, N'exprimant ni affirmation ni négation. — *A une question antérieure*, Qui donne un sens complet au mot isolé qu'il prononce. — *On distingue parmi les énonciations*, Répétition du paragraphe précédent.

§ 6. *Selon les diverses divisions du temps*, Présent, passé, avenir. Voir plus haut, ch. 3, § 5.

CHAPITRE VI.

De l'affirmation. — De la négation. — De la contradiction.

§ 1. L'affirmation est l'énonciation qui attribue une chose à une autre. § 2. La négation est l'énonciation qui sépare une chose d'une autre chose. § 3. Comme il est possible d'énoncer ce qui est comme n'étant pas, et ce qui n'est pas comme étant, et ce qui est comme étant, et ce qui n'est pas comme n'étant pas : comme ceci de plus peut également s'appliquer aux temps en dehors du présent, il s'ensuit qu'on peut affirmer tout ce qu'on a nié d'abord et nier ce qu'on a d'abord affirmé. Donc, évidemment, à toute affirmation il y a une négation opposée, et à toute négation, une affirmation opposée. § 4. Appelons contradiction l'affirmation et la négation opposées. § 5. Je dis qu'il n'y a opposition que pour la proposition du même au même, non point cependant

§ 1. *Qui attribue*, Le texte dit seulement : l'énonciation d'une chose d'une autre chose; les mots : *Qui attribue*, rendent le sens de la préposition qui précède le second génitif.

§ 2. *Qui sépare*, Même remarque qu'au paragraphe précédent.

§ 3. *Il y a une négation opposée*, Voir dans les Catégories la théorie des opposés, ch. 10.

§ 4. *Appelons contradiction*, On peut croire que c'est Aristote qui a créé ce mot.

§ 5. *Du même au même*, Du même attribut relativement au même sujet. — *Par simple homonymie*, Le mot seul étant pareil, sans que l'idée le soit : voir le début des Catégories, ch. 1, § 1. — *Dans les Ruses des sophistes*, Il s'agit évidemment du traité des Réfutations des Sophistes : mais le titre même de cet ouvrage n'est point reproduit ici avec fidélité. Voir mon mémoire sur la Logique, tome 1, page 79, où toute cette question est discutée.

par simple homonymie, ni par telle autre équivoque du même genre, que nous signalons dans les Ruses des sophistes.

CHAPITRE VII.

Des propositions universelles, particulières, indéterminées et singulières. — Propositions universelles contraires : les propositions indéterminées ne peuvent être contraires. Les propositions contradictoires ne peuvent être vraies à la fois sous forme universelle, sous forme singulière : elles peuvent l'être sous forme indéterminée. — Il n'y a jamais qu'une négation pour une affirmation.

§ 1. Parmi les choses, les unes sont universelles, les autres sont individuelles. J'entends par universel ce qui, par sa nature, peut être attribué à plusieurs; et par individuel, ce qui ne le peut pas. Homme, par exemple, est une chose universelle; Callias est une chose individuelle. Il s'ensuit que, nécessairement, l'énonciation

§ 1. Ammonius commençait ici le second chapitre de ce traité, Scholies, p. 112, b, 45. — *Les unes sont universelles*, Voir les Catégories, ch. 2, § 2. — *Homme est une chose universelle* et peut servir d'attribut à des termes moins larges que lui. — *Callias est une chose individuelle*, Et ne peut servir d'attribut à aucun terme puisqu'il n'y en a pas de moins large que l'individu. — *L'énonciation doit dire*, De là quatre espèces de propositions, universelles affirmatives et universelles négatives, particulières affirmatives et particulières négatives. Les propositions singulières rentrent dans les universelles. Les propositions singulières sont celles où le sujet est un individu. Théophraste appelait les propositions universelles, propositions indéterminées, et les propositions particulières, propositions déterminées; Ammonius, Scholies, p. 113, b, 12.

doit dire qu'une chose est ou n'est pas à une autre, tantôt universellement, tantôt individuellement.

§ 2. Si donc d'une chose universelle, on énonce d'une manière universelle, qu'elle est ou qu'elle n'est pas, les énonciations seront contraires. Ce que j'entends par énoncer une chose universelle d'une manière universelle, c'est dire, par exemple : Tout homme est blanc, aucun homme n'est blanc.

§ 3. Mais quand on énonce une chose universelle d'une manière qui n'est pas universelle, les énonciations ne sont plus contraires; ce qui n'empêche pas que les choses ainsi désignées ne puissent quelquefois être contraires. J'entends par énoncer une chose universelle d'une manière qui n'est pas universelle, cette énonciation, par exemple : L'homme est blanc, l'homme n'est pas blanc. L'homme est bien une chose universelle, mais on se sert, pour l'exprimer, d'une énonciation qui n'est pas universelle. En effet, Tout indique, non pas que la chose est universelle, mais seulement qu'on l'exprime d'une manière universelle. § 4. Du reste, la proposition ne

§ 2. *Les énonciations seront contraires*, Deux propositions sont contraires, quand étant toutes deux de même quantité, soit universelles soit particulières, l'une affirme et l'autre nie : Tout homme est blanc, aucun homme n'est blanc.

§ 3. *Une chose universelle d'une manière qui n'est pas universelle*, C'est alors une proposition indéterminée, sans le signe d'universalité ou de particularité. — *Ne sont plus contraires*, Comme elles le seraient si elles étaient déterminées. — *Ne puissent quelquefois être contraires*, Parce qu'on prendra une proposition indéterminée, tout aussi bien dans le sens universel que dans le sens particulier. Prises au sens universel, ces deux propositions deviennent contraires. — *D'une énonciation qui n'est pas universelle*, D'une forme indéterminée.

§ 4. *Quand on attribue l'universel à un attribut universel*, C'est-à-dire quand on met le signe de l'universalité à l'attribut, lequel

peut être vraie, quand on attribue l'universel à un attribut universel : car il n'y a jamais d'affirmation vraie, quand on donne à un attribut universel une attribution universelle, et qu'on dit, par exemple : Tout homme est tout animal.

§ 5. Je dis que l'affirmation est contradictoirement opposée à la négation, quand la première indique que la chose est universelle, et que la seconde exprime que cette même chose ne l'est pas. Par exemple : Tout homme est blanc, quelque homme n'est pas blanc.—Aucun homme n'est blanc, tel homme est blanc. Les énonciations sont contraires, quand l'affirmation est universelle, et que la négation l'est également. Ainsi : Tout homme est blanc, aucun homme n'est blanc. — Tout homme est juste, aucun homme n'est juste. § 6. Aussi,

est toujours universel, ou autrement, pris dans toute son extension. On ne peut jamais dire : Tout homme est tout animal. Cette proposition est évidemment absurde, et toutes celles où l'on emploierait cette forme ne le seraient pas moins, bien qu'à l'apparence elles pussent sembler être plus vraies.

§ 5. *Contradictoirement opposée*, Définition des propositions contradictoires après celle des propositions contraires. — *Quelque homme n'est pas blanc*, Le texte dit seulement : Non-tout homme est blanc. Il faut nécessairement comprendre le texte comme je le fais dans ma traduction, afin de remplir les deux conditions exigées par Aristote : la première, que les deux propositions diffèrent en qualité, affirmation et négation : la seconde, qu'elles diffèrent aussi en quantité, l'une étant universelle et l'autre ne l'étant pas. C'est ainsi qu'il faut entendre la formule Non-tout. Les manuscrits ne donnent d'ailleurs ici aucune variante. — *Les énonciations sont contraires*, Définition des propositions contraires plus nette encore que celle du § 2.

§ 6. *Toutes deux vraies en même temps*, Mais il est possible qu'elles soient toutes deux fausses à la fois, ou que l'une soit vraie et l'autre fausse. Voir, dans les Catégories, la théorie des contraires, ch. 11, qui fera mieux comprendre tout ceci.

n'est-il pas possible que ces dernières énonciations soient toutes deux vraies en même temps.

§ 7. Mais les énonciations opposées à celles-là peuvent quelquefois être vraies en même temps d'une même chose. Ainsi : Quelque homme n'est pas blanc, tel homme est blanc.

§ 8. Donc, pour toutes les contradictions universelles de choses universelles, il faut nécessairement que l'une des deux soit vraie ou fausse. § 9. Et de même pour les contradictoires individuelles : Socrate est blanc, Socrate n'est pas blanc. § 10. Quant aux contradictoires de choses universelles qui ne sont pas exprimées d'une manière universelle, l'une n'est pas toujours vraie, et l'autre fausse. Ainsi, on peut dire à la fois avec vérité : L'homme est blanc, et l'homme n'est pas blanc ; L'homme

§ 7. *Opposées à celles-là*, C'est-à-dire aux propositions universelles énoncées dans le § 5. — *Quelque homme n'est pas blanc*, Opposé à : Tout homme est blanc.— *Tel homme est blanc*, Opposé à : Aucun homme n'est blanc. Les deux propositions en effet, qui sont ce que les Scholastiques appellent subcontraires, peuvent être vraies toutes les deux à la fois. Voyez pour cette phrase : Quelque homme n'est pas blanc, la note du § 5. Elle est également applicable ici.

§ 8. *Pour toutes les contradictions universelles*, Règle des contradictoires universelles.

§ 9. *Pour les contradictoires individuelles*, Règle des contradictoires individuelles.

§ 10. *Qui ne sont pas exprimées d'une manière universelle*, Règle des contradictoires indéterminées, sans aucun signe ni d'universalité ni de particularité. — *S'il est vilain*, Je n'ai pu éviter l'apparence de naïveté qu'a cette phrase. — *S'il devient quelque chose*, S'il devient beau, par exemple, on ne peut pas dire qu'il soit beau. Il le sera, mais il ne l'est pas encore. — *Semble signifier la même chose*, La proposition indéterminée semble avoir la même valeur que la proposition universelle : mais cela n'est pas ; car elle peut tout aussi bien passer pour particulière, voir plus haut, § 3. — *Ne coëxistent pas nécessairement* et ne sont pas nécessairement vraies toutes deux à la fois, comme il semble qu'elles pourraient l'être.

est beau, et l'homme n'est pas beau. S'il est vilain, en effet, il n'est pas beau non plus; et s'il devient quelque chose, il n'est pas non plus cette chose. On pourrait croire au premier coup d'œil que ceci n'est pas exact, attendu que cette assertion : L'homme n'est pas blanc, semble signifier la même chose que celle-ci : Aucun homme n'est blanc, et coëxister. Mais pourtant ces deux propositions n'ont pas la même signification, et ne coëxistent pas nécessairement.

§ 11. Il est clair, d'autre part, qu'il n'y a qu'une seule négation d'une seule affirmation, parce qu'il faut toujours que la négation nie la même chose que l'affirmation a affirmée, et la nie du même objet, soit une chose particulière, soit une chose universelle, qui d'ailleurs est prise où n'est pas prise universellement. Par exemple : Socrate est blanc, Socrate n'est pas blanc. Mais si l'on énonce une chose différente de la même chose, ou bien la même chose d'une chose différente, ce n'est plus une énonciation opposée, c'est une énonciation autre que la première. Ainsi, à cette proposition : Tout homme est blanc, la proposition opposée est : Quelque homme n'est pas blanc; et à celle-ci ; Quelque homme est blanc, l'opposée est : Aucun homme n'est blanc; et à celle-ci enfin : L'homme est blanc, l'opposée est : L'homme n'est pas blanc.

§ 12. On a donc établi qu'il n'y a d'opposée contra-

§ 11. *Qu'une seule négation d'une seule affirmation* contradictoire. — *Est prise ou n'est pas prise universellement*, Est mise sous forme universelle ou indéterminée. — *Socrate est blanc*, Contradictoires individuelles. — *Quelque homme n'est pas blanc*, Voir plus haut, § 5, contradictoires universelles. — *L'homme est blanc*, Contradictoires indéterminées.

§ 12. *Sont différentes*, Des con-

dictoire à une seule affirmation qu'une seule négation, et l'on a dit ce que sont alors les propositions. Nous avons ajouté que les propositions contraires sont différentes, et indiqué ce qu'elles sont; nous avons dit de plus que toute contradiction n'est pas fausse ou vraie; enfin l'on a vu à quels titres et dans quels cas elle est vraie ou fausse.

CHAPITRE VIII.

Propositions simples. — Propositions multiples.

§ 1. L'affirmation simple et la négation simple sont celles qui énoncent une seule chose d'une seule chose, que d'ailleurs elle soit ou ne soit pas exprimée universellement. Par exemple : Tout homme est blanc, tout homme n'est pas blanc. — L'homme est blanc, l'homme n'est pas blanc. — Aucun homme n'est blanc, quelque homme est blanc, en supposant toujours que blanc exprime une chose unique. § 2. Si un seul mot sert à exprimer deux choses, qui ne forment pas une seule idée, ce n'est alors ni une affirmation simple, ni une négation simple. Par exemple, si l'on voulait prendre le mot vêtement pour exprimer les idées d'homme et de cheval, et qu'on dît : Ce vêtement est blanc, on ferait alors

tradictoires. — *Toute contradiction n'est pas fausse ou vraie*, C'est quand elle est sous forme indéterminée.

§ 1. *L'affirmation simple*, Voir plus haut une définition moins complète, ch. 5, § 4.

§ 2. *Si un seul mot sert à exprimer deux choses*, Il est alors homonyme, voir Catégories, ch. 1, § 1. Il peut donner lieu à des équivoques et à des sophismes.

plus d'une affirmation, plus d'une négation. En effet, cela revient à dire que l'homme et le cheval sont blancs; ce qui veut dire encore en d'autres termes : L'homme est blanc, le cheval est blanc. Si donc ces dernières énonciations expriment plusieurs choses, et si elles sont multiples, il est évident, pour la première, ou qu'elle exprime plusieurs choses, ou qu'elle n'a aucun sens; car il n'y a pas d'homme qui soit cheval. § 3. Il en résulte que, dans ces sortes d'énonciations, il n'y a pas non plus de nécessité que l'une des contradictions soit vraie et l'autre fausse.

CHAPITRE IX.

Des propositions contingentes relatives à l'avenir : il n'est pas possible de dire laquelle des deux parties de la contradiction est vraie : laquelle est fausse. — On ne peut pas dire non plus que toutes les deux soient actuellement vraies. — On ne peut pas dire davantage que toutes les deux soient actuellement fausses. — Discussion des motifs et des objections qu'on peut alléguer de part et d'autre.

§ 1. Dans les choses qui sont ou qui ont été, il faut nécessairement que l'affirmation ou la négation soit

§ 3. ***Dans ces sortes d'énonciations***, Où l'un des termes est homonyme. Par l'homonymie, on peut soustraire ces propositions à la règle générale des contradictoires.

§ 1. ***Dans les choses universelles***, Dans les propositions contradictoires. — ***Ainsi qu'on l'a dit***, Plus haut, ch. 7, § 8 et 9. — ***C'est encore ce qu'on a dit plus haut***, Voir ch. 7, § 10. — ***Pour les choses individuelles***, Il faut comprendre ici les choses contingentes : mais j'ai dû conserver l'expression exacte du texte. — ***Et qui sont à venir***, Pour les propositions qui concernent l'avenir, et ne se rapportent ni au présent, ni au passé.

vraie ou fausse. Dans les choses universelles exprimées universellement, l'une est toujours vraie, l'autre est toujours fausse; il en est de même pour les choses particulières, ainsi qu'on l'a dit. Mais pour les choses universelles qui ne sont pas exprimées universellement, ceci n'est pas nécessaire. C'est encore ce qu'on a dit plus haut. Mais il en est tout autrement pour les choses individuelles, et qui sont à venir. § 2. En effet, si toute affirmation ou négation est fausse ou vraie, il s'ensuit que c'est de toute nécessité que tout est ou n'est pas. Si, par exemple, d'une chose on affirme qu'elle sera, et qu'une autre personne affirme de la même chose qu'elle ne sera pas, il faut évidemment de toute nécessité que l'un des deux dise vrai, s'il est exact de soutenir que toute affirmation ou négation est fausse ou vraie. Dans les cas de ce genre, les deux assertions ne pourront être vraies simultanément. En effet, s'il est vrai de dire, par exemple, d'une chose, qu'elle est blanche ou qu'elle n'est pas blanche, il y a nécessité que réellement elle soit blanche ou qu'elle ne le soit pas : et si elle est blanche ou ne l'est pas, il est vrai de l'affirmer ou de le nier. Si elle n'est pas telle qu'on le dit, on commet une erreur; et si on commet une erreur, c'est qu'elle n'est pas telle qu'on le dit. § 3. Voilà comment la négation ou l'affirmation

§ 2. *Si toute affirmation ou négation*, Première hypothèse : l'affirmation et la négation sont toutes deux vraies pour les futurs contingents. L'affirmation et la négation sont vraies ou fausses pour le présent ou pour le passé. Cela n'est pas pour l'avenir, pour les futurs contingents. — *Dans les cas de ce genre*, Pour les futurs contingents, et en admettant en outre ce principe que toute affirmation ou négation est fausse ou vraie.

§ 3. *Il s'ensuit*, Seconde hypothèse : l'une des deux énonciations déterminément est vraie, l'autre fausse, pour les futurs contingents; conséquence qui est rigoureuse-

est nécessairement fausse ou vraie. Il s'ensuit que rien n'est, que rien n'arrive par hasard, ni arbitrairement, que rien ne sera ou ne sera pas arbitrairement; mais que tout est de toute nécessité, sans qu'il y ait place ici pour l'alternative. En effet, ou c'est celui qui affirme, ou c'est celui qui nie, qui a raison; autrement, la chose arriverait tout aussi bien qu'elle n'arriverait pas; car ce qui est indifférent est, ou sera, de telle façon tout aussi bien que de telle autre. § 4. De plus, si, à ce moment, la chose est blanche, il était vrai de dire auparavant qu'elle serait blanche, de sorte que, d'une des choses quelconques qui se produisent, il était toujours vrai de dire qu'elle était ou qu'elle serait. Mais s'il était toujours vrai de dire qu'elle était ou qu'elle serait, il n'est pas possible que cette chose ne soit pas, ou qu'elle ne doive point être un jour; or, ce qui ne peut pas ne pas arriver, ne saurait s'empêcher d'être, et ce qui ne saurait s'empêcher d'être, doit nécessairement arriver. Donc, encore une fois, toutes les choses à venir doivent arriver nécessairement. Donc il n'y aurait rien d'arbitraire ni de produit par le hasard; car, si la chose était produite par le hasard, elle ne serait plus nécessaire.

§ 5. D'autre part, il n'est pas davantage possible de

ment exacte, mais qui au fond est absurde, parce que le principe dont elle part n'est pas vrai. — *Ou c'est celui qui affirme ou c'est celui qui nie qui a raison*, Ni l'un ni l'autre, parce que, pour les futurs contingents, il n'est pas exact de dire que l'affirmation ou la négation est vraie ou fausse.

§ 4. *De plus*, Autre argument pris du temps, qui du présent infère nécessairement la relation du passé à l'actuel. — *Donc encore une fois*, Conclusion de ce second argument pour prouver que tout est nécessaire.

§ 5. *D'autre part*, Troisième hypothèse : les deux énonciations sont également fausses. — *La négation ne sera pas vraie*, Ce qui

dire que ni l'un ni l'autre n'est vrai; de dire, par exemple, qu'il soit également faux ou que la chose sera ou qu'elle ne sera pas. Car d'abord, par là, l'affirmation étant fausse, la négation ne sera pas vraie; et la négation à son tour étant fausse, il arrivera que l'affirmation ne sera pas vraie non plus. § 6. En outre, s'il est vrai de dire qu'une chose est à la fois blanche et grande, il faut que ces deux choses soient. Si elles doivent être demain, il faudra qu'elles soient demain; et s'il est vrai qu'elles ne seront pas demain, et qu'elles ne peuvent pas ne pas être demain, il n'y aurait plus ici d'arbitraire : par exemple, un combat naval; car il faudrait tout à la fois que ce combat ne fût pas demain, et qu'il ne pût pas ne pas être.

§ 7. Voilà les absurdités et bien d'autres du même genre où l'on est amené, s'il est vrai que de toute affirmation et de toute négation opposées, sur des choses universelles prises universellement, ou sur des choses individuelles, il faut nécessairement que l'une soit fausse et l'autre vraie; s'il est vrai qu'il n'y ait rien d'arbitraire dans ce qui se passe, mais que tout arrive et existe nécessairement. Par ce raisonnement, il n'y aurait plus

devrait être cependant. — *L'affirmation ne sera pas vraie non plus*, Ce qui devrait être aussi, puisque la négation est supposée fausse.

§ 6. *En outre*, Second argument pour la troisième hypothèse : Si la chose est vraie actuellement parce que l'énonciation qui l'exprime est vraie, elle sera vraie dans l'avenir par la même raison. — *Et qu'elles ne seront pas*, etc., Les deux énonciations étant supposées fausses. — *Il n'y aurait plus ici d'arbitraire*, Et la chose ne pourrait pas plus être que ne pas être.

§ 7. *Que l'une soit vraie et l'autre fausse*, D'après la première hypothèse, plus haut, § 2. — *Il n'y aurait plus pour l'homme*, C'est donc pour sauver la liberté qu'Aristote a entrepris toute cette discussion contre une fausse règle de logique. Reid en fait honneur à Aristote, t. 6, p. 274, trad. Jouffroy.

pour l'homme ni à délibérer ni à agir, comme il fait, quand il est persuadé que s'il fait telle chose, il en résultera telle autre chose, et que, s'il ne fait pas telle chose, telle autre ne sera pas. § 8. Rien n'empêche, en effet, que l'un ne renvoie son affirmation, l'autre sa négation, à dix mille ans; de façon qu'il arrivera nécessairement l'une ou l'autre de ces choses dont on pouvait dire alors avec vérité qu'elle serait. § 9. Il importe peu, du reste, que la contradiction ait été formellement exprimée ou qu'elle ne l'ait pas été; il est clair que les choses restent ce qu'elles sont, quand même l'un ne l'affirmerait pas, ou que l'autre ne le nierait pas. Ce n'est point parce qu'on les affirme, ou qu'on les nie, qu'elles seront ou ne seront point, pas plus dans dix mille ans que dans un temps quelconque. Si donc de tout temps, il en était ainsi que l'une des deux fût vraie, il était alors nécessaire qu'elle arrivât, et toutes les choses qui arrivent ont toujours été, de telle sorte qu'elles devaient arriver nécessairement; car si l'on a dit avec vérité qu'une chose serait, il n'était pas possible qu'elle ne fût pas; et d'une chose qui est arrivée, il a toujours été vrai de dire qu'elle serait. § 10. Mais tout ceci est impossible;

§ 8. *L'un ne renvoie son affirmation*, L'affirmation et la négation étant faites à la fois, pour un temps quelconque, et l'une des deux étant nécessairement vraie, l'autre fausse, il s'ensuit que dès à présent il est possible d'affirmer que l'avenir est nécessaire, et qu'il n'y a lieu à aucun événement contingent.

§ 9. *Il importe peu, du reste*, Réponse à l'objection précédente : ce n'est pas l'affirmation ou la négation qui font que les choses sont nécessairement. C'est au contraire la réalité des choses et leur nécessité qui produisent les affirmations et les négations vraies ou fausses.

§ 10. *Mais tout ceci est impossible*, L'avenir n'est pas nécessaire, comme on le prétend : il y a toujours place pour le hasard, et surtout pour la liberté et la volonté de l'homme.

car l'expérience nous prouve que souvent la cause des choses à venir tient à notre volonté et à nos actions; et qu'en général dans les choses dont la réalité n'est pas perpétuelle, il y a possibilité égale qu'elles soient ou ne soient pas. Dans ces choses-là, l'être et le non-être sont également possibles; et par suite, elles peuvent arriver ou ne pas arriver. Évidemment, bien des choses sont pour nous dans ce cas. Par exemple : ce vêtement peut être coupé, et il ne le sera pas; car, avant de l'être, il s'usera. Mais il est également possible qu'il ne soit pas coupé; car il ne pourrait plus alors être usé auparavant, s'il n'était pas possible qu'il ne fût pas coupé. Ceci s'applique à tous les autres faits qui se produisent selon une possibilité du même genre.

§ 11. Ainsi donc, il est évident que tout n'existe pas nécessairement, ou n'arrive pas nécessairement; mais que certaines choses sont arbitraires, de sorte que la négation et l'affirmation ne sont pas plus vraies l'une que l'autre, et que certaines autres sont d'une façon plutôt et plus souvent que de l'autre, bien qu'il se puisse cependant toujours que l'une soit et que l'autre ne soit pas. § 12. Oui sans doute, ce qui est est nécessairement quand il est; ce qui n'est pas n'est pas nécessairement quand il n'est pas. Mais tout ce qui existe ne doit pas nécessairement exister, tout ce qui n'existe pas ne doit pas nécessairement ne pas exister; car ce n'est pas la même chose de dire que tout ce qui est, quand il est, est

§ 11. *De sorte que la négation et l'affirmation.*

§ 12. *De dire simplement*, Sans ajouter : Quand il est, ce qui est alors de toute évidence et n'a pas besoin d'être exprimé.

nécessairement, et de dire simplement qu'il est nécessairement, et de même pour ce qui n'est pas.

§ 13. Le même raisonnement s'applique à la contradiction. Il est nécessaire que toute chose soit ou ne soit pas, nécessaire qu'elle doive ou qu'elle ne doive pas arriver ; mais cependant il n'est pas possible de dire positivement lequel des deux est nécessaire. Je m'explique : par exemple, il y a nécessité qu'il y ait ou qu'il n'y ait pas demain de combat naval; pourtant il n'y a pas plus nécessité que demain il y ait de combat naval, qu'il n'y a nécessité qu'il n'y en ait pas. Cependant il faut bien nécessairement qu'il y en ait ou qu'il n'y en ait pas.
§ 14. Comme les énonciations sont vraies précisément

§ 13. *Le même raisonnement*, C'est-à-dire, la contradiction ou l'ensemble de l'affirmation et de la négation, est vraie quand on les énonce toutes les deux, l'une limitant l'autre : elle est fausse si l'on n'exprime que l'une des deux. — *Lequel des deux est nécessaire*, Soit l'affirmation, soit la négation. — *Qu'il y ait ou qu'il n'y ait pas demain de combat naval*, Il faut que nécessairement l'un des deux soit : mais aujourd'hui il est impossible de dire lequel des deux est nécessaire.

§ 14. *Qui sont de telle sorte*, Ce sont les futurs contingents. — *Ceci ou cela précisément*, Il est impossible actuellement de savoir quelle partie de la contradiction est vraie, quelle partie est fausse. C'est là le résumé de toute cette longue discussion sur les futurs contingents. — *Il est donc clair*, Réponse définitive à l'assertion faite au § 1, que toute négation ou affirmation est nécessairement vraie ou fausse. — La rédaction de tout ce chapitre est un peu obscure et confuse : en voici le sens général. Pour les futurs contingents, il est impossible de déterminer à l'avance laquelle des deux, de l'affirmation ou de la négation, est vraie ou fausse. Quatre opinions sont ici soutenables à des titres divers : 1° les deux parties sont également vraies, § 2; 2° l'une des deux est vraie, l'autre fausse d'une manière déterminée, §§ 3 et 4; 3° ni l'une ni l'autre n'est vraie, §§ 5 et 6; 4° enfin, et c'est l'opinion d'Aristote, l'une des parties est vraie, l'autre fausse, mais d'une manière tout indéterminée, § 14. On peut trouver que cette discussion est bien longue pour arriver à un résultat aussi évident : mais Aristote est préoc-

comme les choses le sont, il est évident que dans les choses qui sont de telle sorte que, de quelque façon qu'elles soient, il faut aussi que les contraires soient possibles, il y a nécessité que la contradiction soit dans le même cas. C'est ce qui arrive pour les choses qui ne sont pas éternellement, ou qui ne restent pas éternellement dans le non-être. Dans ces choses, il faut qu'une ou l'autre partie de la contradiction soit vraie ou fausse, non pas cependant ceci ou cela précisément, mais indifféremment. L'une a plus de chance d'être vraie que l'autre, mais elle n'est encore ni vraie ni fausse.

Il est donc clair qu'il n'est pas nécessaire que, dans toute affirmation et dans toute négation opposées, l'une soit vraie, l'autre soit fausse; car il n'en est pas de ce qui n'est pas, mais peut être ou ne pas être, comme il en est des choses qui sont réellement. Ces choses-là sont comme nous venons de le dire.

cupé des arguments par lesquels certains philosophes défendaient le système de la nécessité. Il veut sauver la liberté de l'homme sans laquelle il n'y a ni morale ni politique : et il ne croit pouvoir faire trop d'efforts pour atteindre ce noble but. Il faut ajouter que la question n'est considérée ici que sous le point de vue logique. L'affirmation et la négation peuvent se rapporter à l'avenir aussi bien qu'à l'actuel : l'une est vraie, l'autre est fausse nécessairement quand il s'agit du présent. En est-il également pour l'avenir? question importante qui ne sort pas de la matière, et qui a été traitée ici d'une manière toute spéciale et non dans toute sa généralité.

CHAPITRE X.

Toute proposition se compose au moins d'un nom et d'un verbe, déterminés ou indéterminés. — Les propositions se composent en général de trois termes : sujet, verbe, attribut : de là deux oppositions possibles et quatre propositions, indéterminées ou déterminées, à l'attribut, au sujet. — Opposition et conséculion des propositions sous ces diverses formes. — Le déplacement des mots ne change pas la nature de la proposition.

§ 1. L'affirmation exprime qu'une chose est à une autre; la chose, d'ailleurs, étant déterminée ou étant indéterminée. Et ce qui forme l'affirmation doit être un objet unique et s'appliquer à un objet unique. Nous avons dit précédemment ce que c'est qu'une chose déterminée et indéterminée. Non-homme, par exemple, n'est pas précisément ce que j'appelle un nom, c'est un nom indéterminé; car l'indéterminé exprime encore

§ 1. Les latins commençaient ici leur second livre. Ce chapitre a paru aux commentateurs, et non sans raison, l'un des plus difficiles de tout ce traité. On peut voir leurs plaintes; Ammonius, Scholies, p. 121, b, 36, et 122, a, 13, et la note. — *L'affirmation*, Ceci s'appliquerait également à la négation, comme le prouve tout ce qui suit. Il s'agit ici des propositions que les Scholastiques appellent *secundi adjacentis*, c'est-à-dire où le sujet et le verbe, joints à l'attribut, ne forment que deux termes au lieu de trois: L'homme est, l'homme n'est pas. — *Ou étant indéterminée*, Le texte dit : Ou étant sans nom. C'est qu'il a dit plus haut que le nom indéterminé n'est pas un nom proprement dit; voir plus haut, ch. 2, § 4. — *Nous avons dit précédemment*, ch. 2, § 4. — *En quelque sorte*, En faisant une espèce de totalité de tout ce qui n'est pas la chose dont il s'agit. — *Il ne se porte pas bien*, Voir, pour cette expression, plus haut, ch. 2, § 4.

en quelque sorte un objet unique. Et de même : Il ne se porte pas bien, n'est pas un verbe, c'est un verbe indéterminé. Toute affirmation et toute négation seront donc composées ou d'un nom et d'un verbe déterminés, ou d'un nom et d'un verbe indéterminés. § 2. Sans verbe, il n'y a ni affirmation ni négation possible. Est, sera, a été, devient, ou toute autre expression analogue, ce sont là des verbes, comme on l'a établi plus haut; ils embrassent, outre leur signification propre, l'idée de temps. § 3. Ainsi la première affirmation et la première négation seront : L'homme est, l'homme n'est pas. Vient ensuite : Le non-homme est, le non-homme n'est pas. Et après : Tout homme est, tout homme n'est pas.—Tout non-homme est, tout non-homme n'est pas. Le raisonnement serait le même pour les temps en dehors du présent.

§ 4. Lorsque le verbe Est est attribué en troisième terme, ces oppositions peuvent déjà être doubles. § 5. Je

§ 2. *Comme on l'a établi plus haut*, ch. 3, § 1, et la note.

§ 3. *La première affirmation*, *secundi adjacentis*, La plus simple et par conséquent la première en ordre. — *En dehors du présent*, Le passé ou le futur.

§ 4. *En troisième terme*, Ce sont les propositions *tertii adjacentis*. — *Ces oppositions peuvent déjà être doubles*, Parce que l'indétermination peut être placée à l'attribut aussi bien qu'au sujet.

§ 5. *Qu'on l'appelle nom ou verbe*, Les grammairiens l'ont appelé copule. — *Quatre énonciations*, Le sujet restant le même, le reste de la proposition pourra revêtir quatre formes différentes : Est juste, n'est pas juste ; Est non juste, n'est pas non juste. — *Je veux dire que est*, Le verbe affirmé *Est*.—*Aussi la négation*, Le verbe nié : *N'est pas*. — *Sont joints à juste*, Quelques manuscrits donnaient : Sont joints à homme et à non-homme. Alexandre défendait la leçon vulgaire, Ammonius, Scholies, p. 122, b, 47. — *Dans les Analytiques*, Voir les Premiers Analytiques, liv. 1, ch. 46 ; voir mon mémoire sur la Logique, tome 1, p. 195, où cette citation est tout au long discutée.

dis, par exemple, que dans cette affirmation : L'homme est juste, le mot Est, qu'on l'appelle nom ou verbe, est en troisième terme ; de sorte que, par cela même, il y a ici quatre énonciations, dont deux se rapporteront par ordre à la négation et à l'affirmation, comme privations de l'une et de l'autre ; et dont les deux dernières ne s'y rapportent pas ainsi. Je veux dire que Est sera joint à juste ou à non juste, de même qu'on y pourra joindre aussi la négation. Il y aura donc quatre cas. Du reste, le tableau suivant nous fera comprendre ceci :

Soit la proposition :

L'homme est juste,

La négation est : L'homme n'est pas juste.

L'homme est non juste,

La négation est : L'homme n'est pas non juste.

Dans ces divers cas, comme on voit, Est et n'est pas sont joints à juste et non juste. Tel est l'ordre de ces énonciations, ainsi qu'il a été dit dans les Analytiques.

§ 6. Ceci ne varie pas lors même que l'affirmation du nom est universelle.

Ainsi : Tout homme est juste,

La négation est : Tout homme n'est pas juste.

Tout homme est non juste, tout homme n'est pas non juste :

Remarquons toutefois qu'ici les propositions diamétralement opposées, ne peuvent pas être à la fois vraies, de la même façon que plus haut, bien qu'elles

§ 6. *Diamétralement opposées*, La première et la quatrième : il dit : *diamétralement*, parce que probablement dans le tableau dont il est parlé plus haut, ces propositions étaient disposées de telle sorte qu'elles occupaient chacune l'un des angles d'un carré. — *De la même façon que plus haut*, Dans le paragraphe précédent.

puissent l'être quelquefois. § 7. Ces énonciations sont opposées deux à deux. § 8. Les autres le sont aussi deux à deux, relativement à non-homme pris comme sujet.

Le non-homme est juste : le non-homme n'est pas juste. — Le non-homme est non juste ; le non-homme n'est pas non juste.

§ 9. Tel est le nombre exact de toutes les oppositions possibles. § 10. Mais ces dernières existent du reste sans les autres et par elles-mêmes, en employant non-homme comme un vrai nom.

§ 11. Dans les cas où le verbe Est ne peut être employé, par exemple, quand on prend les verbes : se bien porter, marcher, le nouveau verbe placé de même remplit la fonction que remplirait le verbe Est, s'il était combiné dans la phrase.

Ainsi : Tout homme se porte bien, tout homme ne se porte pas bien. — Tout non-homme se porte bien, tout non-homme ne se porte pas bien.

§ 12. Ici, comme on voit, il ne faut pas dire non-tout homme ; mais il faut appliquer la négation Non à

§ 7. *Ces énonciations*, Où figurent pour sujet, soit L'homme, soit Tout homme.

§ 8. *Les autres*, Où c'est Non-homme qui est sujet et non plus Homme. — On pourrait ajouter les quatre propositions où Non-homme recevrait le signe de l'universalité comme Homme le recevait dans les autres.

§ 10. *Existent sans les autres*, Où c'est L'homme qui est pris pour sujet, et non point Non-homme.

§ 11. *Le nouveau verbe*, Qui est un verbe adjectif et non plus le verbe substantif.

§ 12. *La négation Non à Homme*, Et non point à Tout, parce que c'est Homme qu'il s'agit de rendre indéterminé et non point Tout. — *Ne signifie pas l'universel*, C'est homme qui est l'universel, voir plus haut, ch. 7, § 3. — *Ces secondes formes diffèrent des premières*, Voir au paragraphe précédent les premières formes : Tout homme, tout non-homme. — *Mais quant à tout le reste*, Le reste de la proposition à l'exception du signe d'universalité.

Homme; car le mot Tout ne signifie pas l'universel, il indique seulement qu'on s'exprime d'une manière universelle. Voici ce qui le prouve évidemment : L'homme se porte bien, l'homme ne se porte pas bien. — Le non-homme se porte bien, le non-homme ne se porte pas bien. Ces secondes formes diffèrent des premières parce qu'elles ne sont pas exprimées universellement. Ainsi Tout et Aucun ne signifient rien autre chose, si ce n'est que l'affirmation ou la négation du nom est prise universellement. Mais, quant à tout le reste, il faut faire des adjonctions pareilles de part et d'autre.

§ 13. A cette affirmation : Tout être est juste, la négation contraire est celle-ci : Aucun être n'est juste. Il est évident que l'une et l'autre ne pourront jamais être vraies à la fois, ni relatives au même objet : mais les proposisions opposées à celles-ci pourront l'être quelquefois : Quelque être n'est pas juste; certain être est juste. Voici comment ces propositions se suivent aussi : d'une part, à Tout homme est non-juste, se rapporte la proposition : Aucun homme n'est juste; et de l'autre, à cette proposition : Quelque homme est non-juste, se rapporte la proposition opposée : Certain homme est juste. En effet, il faut nécessairement que quelque homme soit juste.

§ 14. Il est évident que, même dans le cas de propo-

§ 13. *Il est évident*, Voir plus haut, ch. 7, la théorie des propositions contraires et contradictoires. — *Quelque être n'est pas juste*, Voir plus haut, ch. 7, § 5, et la note.

§ 14. *Si l'on peut nier avec vérité*, Il s'agit de savoir si d'une négation déterminée, on peut régulièrement tirer une affirmation indéterminée. Aristote répond que cela se peut dans les propositions

sitions individuelles, si l'on peut nier avec vérité en répondant à une question, on pourra aussi affirmer avec vérité. Soit, par exemple, l'interrogation : Socrate est-il sage? Non; donc Socrate est non sage. Dans les propositions universelles, au contraire, la proposition de forme semblable n'est pas vraie, mais c'est la négation qui est vraie. Soit l'interrogation : Tout homme est-il sage? Non, donc tout homme est non sage; or, ceci est faux. Mais la proposition vraie est celle-ci : Donc tout homme n'est pas sage. La dernière de ces propositions est l'opposée, l'autre est la contraire.

§ 15. Les propositions opposées avec des noms et des verbes indéterminés, comme non-homme, non-juste, sembleraient être des négations exprimées sans noms ni verbes. Pourtant il n'en est rien; car il faut toujours que la négation soit fausse ou vraie. Or, quand on dit Non-homme, on n'exprime pas plus de vérité ou d'erreur que quand on dit Homme, et même on en exprime moins, si l'on s'abstient d'y ajouter autre chose. § 16. Mais cette proposition : Tout non-homme est juste, n'est équivalente à aucune des énonciations précédentes; non plus que la proposition opposée à celle-ci : Quelque non-homme n'est pas juste. Mais cette pro-

individuelles : mais que cela n'est plus possible dans les propositions universelles. — *Affirmer avec vérité*, Sous forme indéterminée.

§ 15. *Des noms et des verbes indéterminés*, Il faut entendre des sujets et des attributs indéterminés, comme le prouvent les exemples mêmes qui sont donnés. — *Sembleraient être des négations*. Mais n'en sont pas, parce que toute négation est vraie ou fausse et qu'ici il n'y a ni vérité ni erreur.

§ 16. *Mais cette proposition*, Les propositions déterminées et indéterminées peuvent-elles être équivalentes entre elles? telle est la question indiquée plutôt que traitée dans ce paragraphe, elle valait la peine d'être examinée.

position : Tout non-homme est non juste, est équivalente à celle-ci : Aucun non-homme n'est juste.

§ 17. Le déplacement des noms et des verbes ne change pas le sens de la proposition. Par exemple, Est blanc l'homme, l'homme est blanc. En effet, s'il n'en était pas ainsi, il y aurait plusieurs négations pour une seule et même proposition; mais on a démontré qu'il n'y en a qu'une seule pour une seule affirmation. A cette affirmation : Est blanc l'homme, la négation sera : N'est pas blanc l'homme. Mais à celle-ci : Est l'homme blanc, si elle n'était pas identique à la première, Est blanc l'homme, il y aura d'opposé ces négations : Le non-homme n'est pas blanc, ou bien : N'est pas l'homme blanc. Mais l'une est la négation de : Est le non-homme blanc; l'autre de : Est blanc l'homme. Et ainsi il y aurait deux négations pour une seule affirmation. Donc, il est évident que le déplacement du nom et du verbe n'empêche pas l'affirmation et la négation de rester les mêmes.

§ 17. *Mais on a démontré*, Voir plus haut, ch. 6, § 2, et ch. 7, § 11. — *Est blanc l'homme*, Toutes ces remarques ne peuvent s'appliquer à la langue française où l'inversion des mots n'est pas possible. On voit ici combien notre langue est d'accord avec la Logique, et combien les autres, même les mieux faites, comme la langue grecque, s'en éloignent. C'est pour nous un incontestable avantage.

CHAPITRE XI.

De l'unité de la proposition et de la question dialectique. — De la réunion des attributs séparés en une proposition unique : vérité et fausseté des attributs ainsi réunis. — De la division des attributs réunis, en plusieurs propositions : vérité et fausseté des attributs ainsi divisés.

§ 1. Quand on nie, et quand on affirme, d'une seule chose plusieurs choses, ou plusieurs choses d'une seule, à moins que le sens exprimé par tous ces termes ne soit un, l'affirmation non plus que la négation n'est pas simple. Quand je dis un, je ne veux pas dire qu'il y ait un nom unique imposé à ces diverses choses, mais qu'il en résulte un tout formé de ces choses. Par exemple, homme représente tout à la fois : animal, bipède et doux; et de tout cela, il résulte une seule et même idée. Au contraire, de blanc, d'homme et de marcher, il ne résulte pas une seule et même chose. Si donc l'on affirme une chose unique de tous ces objets, il n'y a pas pour cela une affirmation unique; il n'y a qu'un mot, si l'on veut, mais il y a plusieurs affirmations. Et de même, il n'y en a pas davantage une seule dans le cas où l'on applique toutes ces choses à un seul et même objet; il y

§ 1. Ce chapitre a été jugé très-obscur par les commentateurs, voir Ammonius, Scholies, p. 126, a, 41, et la note extraite de Boëce. — *A moins que le sens exprimé par tous ces termes*, Comme il arrive pour la définiton où le nombre des termes ne détruit pas l'unité. — *Il résulte une seule et même idée*, Qui est la définition de l'homme. — *Une seule et même chose*, Une seule idée complexe, mais une.

a toujours plusieurs affirmations. § 2. Si donc l'interrogation dialectique est la demande d'une réponse, ou à la proposition même ou à l'une des deux parties de la contradiction, et la proposition est toujours une partie de la contradiction simple[1], il est évident qu'il n'y a pas dans ce cas une réponse simple; car la question n'a pas été simple non plus, en supposant même qu'elle soit vraie. Ceci, du reste, a été traité dans les Topiques. § 3. Il est clair en même temps que cette interrogation: Qu'est-ce? n'est pas dialectique; car il faut que l'interrogation dialectique laisse à choisir telle partie de la contradiction qu'on voudra prendre. Mais celui qui fait la question doit déterminer en outre ce qu'est l'homme, par exemple, ou ce qu'il n'est pas.

§ 4. Mais comme certaines choses attribuées séparé-

§ 2. *Si donc l'interrogation dialectique*, L'interrogation dialectique peut procéder, soit par une proposition simple, soit par les deux parties de la contradiction; peu importe. Si elle ne pose pas l'alternative dans toute son étendue, cette alternative n'en est pas moins comprise. — *L'une des deux parties de la contradiction*, Quand la contradiction est exprimée tout entière avec les deux membres qui la forment. — *Et la proposition*, Quand l'interrogation n'exprime qu'une seule des deux parties de la contradiction totale. — *Dans les Topiques*, Voir les Topiques, liv. 8, ch. 7, § 2; voir aussi liv. 1, ch. 4, § 4, et ch. 10, § 1.

§ 3. *L'interrogation : qu'est-ce*, J'ai conservé la formule grecque : la pensée d'ailleurs est fort claire. L'interrogation dialectique ne doit jamais avoir pour but de faire dire à l'interlocuteur ce qu'est la chose : elle doit lui demander seulement si la chose est ou n'est pas telle chose.

§ 4. *Quelle est cette différence?* Pourquoi peut-on dans un cas avec vérité réunir les attributs? pourquoi ne le peut-on pas dans un autre? — *Il soit par cela même bon cordonnier*, Ceci est un paralogisme à l'usage des Sophistes, voir Réfutations des Sophistes, ch. 20, § 7, où l'exemple choisi est le même. Les commentateurs croient qu'ici Aristote fait allusion à Simon le cordonnier, l'un des disciples les plus distingués de Socrate; Ammonius, Scholies, p. 128, a, 39.

ment peuvent encore l'être en masse, de manière à ce que la totalité des attributs, qui étaient séparés, forme un attribut unique en se réunissant, et que d'autres au contraire ne peuvent se réunir, quelle est cette différence? Ainsi, on peut avec vérité, en parlant d'un homme, dire séparément qu'il est animal, qu'il est bipède; ou bien aussi réunir ces deux choses en une seule. On peut encore dire séparément qu'il est homme, qu'il est blanc; ou réunir aussi ces deux attributions. Mais il ne s'ensuit pas que, s'il est tanneur et bon, il soit par cela même bon tanneur. § 5. Si, en effet, parce que l'une et l'autre énonciation prises à part seraient vraies, il fallait aussi que, réunies, elles le fussent également, il s'ensuivrait bien des absurdités. Ainsi, relativement à l'homme, homme est vrai, blanc est vrai aussi, le tout réuni le serait donc aussi; et en outre, si blanc est vrai, le tout réuni l'est aussi, et l'on aurait l'homme est l'homme blanc, blanc; et ainsi de suite à l'infini. Par exemple encore, la réunion des trois mots: musicien, blanc, marcher; et l'on pourrait ainsi sans fin les combiner entre eux. Puis encore: si Socrate est Socrate et est homme, il s'ensuivrait que Socrate est Socrate homme, et s'il est homme et bipède, il serait homme bipède.

On ne saurait donc dire d'une manière générale que ces combinaisons sont possibles, sans arriver certainement à toutes ces absurdités.

§ 5. *Le tout réuni le serait aussi*, Et l'on aurait l'homme blanc est blanc. — *Et ainsi de suite à l'infini*, En faisant successivement passer blanc une fois de plus au sujet de la proposition. — *La réunion des trois mots*, Et les propositions diverses qu'on pourrait former à l'aide de ces trois mots. — *Ces combinaisons*, Des attributs réunis à leurs sujets, et entrant en quelque sorte dans leur définition, parce qu'ils ne feraient qu'un avec eux.

§ 6. Voyons maintenant quel principe il convient d'établir ici. Les attributs, et les choses auxquelles on les applique ne peuvent jamais être réunis, quand on les attribue comme accidents, soit à un même sujet, soit quand l'un est ainsi attribué à l'autre. Par exemple, dans cette proposition : L'homme est blanc et musicien, blanc et musicien ne peuvent pas se réunir ; car ce sont deux accidents d'un seul et même sujet. Quand bien même il serait vrai de dire que le blanc est musicien, il n'en serait pas plus vrai de réunir en un seul tout, Blanc musicien ; car blanc n'est musicien que par accident, de sorte que Blanc musicien ne forme pas un tout. Voilà aussi pourquoi on ne peut pas dire bon tanneur d'une manière absolue, mais l'on peut dire d'une manière absolue, animal bipède ; car ce n'est pas là un accident attribué à l'homme.

§ 7. En second lieu, on ne peut unir non plus les attributs qui sont essentiellement dans un sujet : ainsi Blanc ne saurait être répété comme plus haut, et l'homme n'est pas non plus l'homme animal, l'homme bipède ; car la qualité d'animal, la qualité de bipède, sont renfermées essentiellement dans l'homme.

§ 6. *Comme accidents*, Voir la définition de l'accident, Topiques, liv. 1, ch. 5, § 8. — *Soit quand l'un est ainsi attribué à l'autre*, Attribut joint à un sujet comme simple accident et non point comme essentiel. — *Bon tanneur*, Voir plus haut, § 4. — *Ce n'est pas là un accident attribué à l'homme*, C'est la définition essentielle de l'homme ; c'est l'homme lui-même.

§ 7. *Dans un sujet*, Le texte dit précisément : Dans l'autre. Les attributs qui sont attribués comme accidents à un sujet ne peuvent avec vérité être réunis à ce sujet. — *Être répété comme plus haut*, § 5, en le faisant passer successivement du second membre de la proposition dans le premier. — *L'homme animal*, *l'homme bipède*, Il est fort inutile de répéter l'homme à chaque attribut, puisqu'il est nécessairement et essen-

§ 8. Mais on peut avec vérité, et d'une manière absolue, désunir les attributs pour un sujet particulier. Par exemple, d'un certain homme on peut dire qu'il est homme, et d'un homme blanc qu'il est homme blanc; ceci pourtant n'est pas toujours possible.

§ 9. Si dans l'attribut que l'on ajoute, il y a quelque idée opposée au sujet et qui emporte contradiction, la division n'est plus vraie, elle devient fausse. Par exemple, d'un homme mort, il est faux de dire qu'il est homme. Si l'attribut n'entraîne pas de contradiction, la division est vraie. § 10. On peut se demander, lorsqu'il y a contradiction: La division est-elle toujours fausse? et lorsqu'il n'y a pas contradiction, n'est-elle pas toujours vraie? Ainsi, Homère est telle chose, poëte, par exemple; Homère est-il ou n'est-il pas? Est n'est attribué que par accident à Homère; car il n'est attribué à Homère que parce qu'il est poëte, mais il ne lui est pas attribué en soi-même. § 11. Ainsi donc, dans toutes les attributions où il n'y a pas de contradiction, alors même que les défi-

tiellement impliqué dans tous.

§ 8. *Désunir les attributs*, Théorie qui complète la première : après avoir dit dans quels cas on doit réunir les attributs, il indique comment on peut les séparer de leurs sujets, les sujets restant également vrais sans leurs attributs.

§ 9. *La division n'est plus vraie*, Le sujet pris tout seul et affirmé n'est plus vrai, comme dans l'exemple qu'il cite. — *Si l'attribut n'entraîne pas de contradiction*, Comme dans cette proposition : L'homme est blanc, blanc n'est pas un attribut contradictoire à la nature du sujet : si donc l'homme est blanc, on peut dire aussi que l'homme est.

§ 10. *N'est attribué que par accident*. Lorsque l'attribut est accidentel, on ne peut conclure de l'existence du sujet avec l'attribut à l'existence du sujet tout seul. Homère est poëte, mais Homère n'est pas. On ne considère dans la première phrase son existence que relativement à sa qualité de poëte.

§ 11. *Ainsi donc*. Voici la règle générale pour la division des attributs et des sujets. — *Toutefois*, Les Sophistes disaient : Le non-être est rationnel (concevable par la

nitions sont substituées aux noms, et où les attributs sont au sujet par eux-mêmes et non par accident, on peut toujours, sans se tromper, appliquer absolument à la chose les attributs isolés. Toutefois, le non-être, par cela même qu'il est rationnel, ne peut avec vérité être exprimé comme étant; car la pensée qu'on s'en forme n'est pas qu'il est, mais au contraire qu'il n'est pas.

CHAPITRE XII.

Des propositions modales : opposition de ces propositions : réfutation de quelques théories fausses à cet égard. — Règles de l'opposition des propositions modales, du possible, du nécessaire, de l'impossible, etc.

§ 1. Ceci posé, il faut voir les rapports des affirmations et des négations entre elles, quand elles expriment le possible et le non possible, le contingent ou le non contingent, et enfin l'impossible et le nécessaire. Ce sujet offre plus d'une difficulté.

raison) : donc il est : Aristote repousse cette conclusion absurde.

§ 1. *Quand elles expriment le possible,* C'est ce qu'on appelle les propositions modales : les autres sont les propositions pures, ou, comme on les a appelées plus tard, catégoriques, en prenant un mot qui dans Aristote a un tout autre sens. Voir Premiers Analytiques, liv. 1, ch. 2, § 1, et la note. Les modales sont donc les propositions où l'attribut est modifié d'une manière quelconque : les propositions pures ou absolues sont celles où l'attribut est pris d'une manière absolue et sans aucune limitation. Les modales et les absolues sont les deux grandes divisions posées par Aristote dans la théorie générale du syllogisme. Voir Premiers Analytiques, liv. 1, du ch. 8 au ch. 22 inclusivement. — *Le possible et le non possible,* Aristote n'énonce ici

§ 2. Dans les propositions connexes, les contradictions opposées entre elles sont celles qui se forment par le verbe être et ne pas être. Par exemple, à cette proposition : L'homme est, la négation est : L'homme n'est pas, et non point: Le non-homme est. Et la négation de celle-ci : L'homme est blanc, est : L'homme n'est pas blanc, et non point : L'homme est non blanc. En effet, puisque l'affirmation ou la négation doivent être vraies de toute chose, il s'ensuivrait qu'on pourrait dire, par exemple : Le bois est l'homme non blanc. Ceci s'applique également aux cas dans lesquels ce n'est pas le verbe Être qui est ajouté. Le mot mis à la place fera le même office: par exemple, à cette proposition : L'homme

que quatre modes principaux, et il les reproduit en partie dans la théorie du syllogisme. Il y en a bien davantage, et lui-même l'indique au § 9 de ce chapitre. — *Le possible... le contingent*, Le possible est ce qui n'est pas et pourrait être : le contingent est ce qui est et pourrait ne pas être.

§ 2. *Dans les propositions connexes*, Qui forment les deux parties de la contradiction totale. — *Et non point : le non-homme est*, C'est-à-dire que la négation se met au verbe et non point au sujet. — *Le bois est l'homme non blanc*, Cette rédaction trop concise laisse la pensée un peu obscure : la voici dans son développement et sous une autre forme. On soutient que d'une chose quelconque la négation ou l'affirmation doit être vraie. Cette affirmation est fausse : Le bois est l'homme blanc. Il faudrait donc que la négation : Le bois est l'homme non blanc fût vraie, si la négation s'exprimait régulièrement, comme on le prétend, en la mettant devant l'attribut et non au verbe. Or il n'en est rien : donc ce n'est point là la forme régulière de la négation, et la négation doit se mettre au verbe. — *Ceci s'applique également*, Aux propositions modales, et avant les propositions modales, à celles où le verbe substantif est remplacé par tout autre verbe adjectif. — *Ou que l'homme est marchant*, Et par conséquent pour la négation, qu'il n'est pas marchant, c'est-à-dire qu'il ne marche pas. — *Si donc cette règle s'applique*, Ce n'est qu'une simple hypothèse; elle ne s'applique pas aux modales, comme le prouvera le paragraphe suivant — *Pouvoir ne pas être*, En mettant la négation au verbe être comme pour les propositions pures, soit de *secundi*, soit de *tertii adjacentis*.

marche, la négation ne sera pas : Le non-homme marche, mais bien : L'homme ne marche pas. Il n'y a, en effet, aucune différence à dire que l'homme marche, ou que l'homme est marchant. Si donc cette règle s'applique à tous les cas, la négation de Pouvoir être sera Pouvoir ne pas être et non point Ne pas pouvoir être. § 3. Mais il semble qu'une même chose peut être et ne pas être; car tout ce qui peut être coupé, tout ce qui peut marcher, peut aussi ne pas être coupé, ne pas marcher. Et la raison, c'est que tout ce qui est possible ainsi, n'est pas toujours en acte, de sorte qu'il porte aussi en soi la négation. En effet, ce qui est capable de marcher, peut fort bien aussi ne pas marcher, ce qui est visible, ne pas être vu. Toutefois il est impossible que les affirmations et les négations contradictoires soient vraies par rapport à un seul et même objet : donc la négation de Pouvoir être n'est pas Pouvoir ne pas être. § 4. Car de là il résulte, ou que l'on affirme, et que l'on nie, une même chose en même temps d'un même objet, ou bien que les énonciations ajoutées d'Être ou de Ne pas être ne forment ni affirmation ni négation. Mais si cela ne peut être, il faut choisir l'autre parti, et dire : Donc la négation de Pouvoir être est Ne pas pouvoir être, et non pas du

§ 3. *Tout ce qui est possible ainsi*, La puissance n'est qu'une aptitude aux actes contraires. — *Toutefois il est impossible*, C'est ce qui a été démontré plus haut, ch. 7, § 5 et suiv. — *N'est pas Pouvoir ne pas être*, Comme on le concluait du paragraphe qui précède.

§ 4. *Ou que l'on affirme et que l'on nie*, Ce qui ne se peut pas, et ce que l'on fait cependant, puisqu'une même chose peut être et ne pas être, du moment qu'elle n'est que possible. — *Ne forment ni affirmation ni négation*, Pour les modales. — *Et non pas du tout*, Comme on l'avait dit au § 3, où la discussion n'était pas complète.

tout Pouvoir ne pas être. Le même raisonnement s'applique à Être contingent et sa négation N'être pas contingent. Et de même pour les autres formes, Nécessaire et Impossible. § 5. De même que dans les premières phrases, les modifications portent sur Être et Ne pas être, et que blanc et homme restent les sujets, de même dans celle-là Être et Ne pas être deviennent les sujets, Pouvoir et Être contingent deviennent des modifications, qui déterminent pour les phrases Être possible, N'être pas possible, la vérité ou l'erreur, comme Être et ne pas être la déterminaient pour les autres. § 6. En effet, la négation de cette proposition : Possible de ne pas être, n'est point : Pas possible d'être, mais bien : Pas possible de ne pas être. Et de cette autre : Possible d'être, la négation n'est point : Possible de ne pas être, mais bien : Pas possible d'être. Ainsi les propositions Possible d'être, possible de ne pas être, sembleraient se suivre mutuellement. La même chose, en effet, peut être et ne pas être ; car ce ne sont pas des contradic-

§ 5. *Dans les premières phrases*, Dans les propositions pures du § 2. — *Les modifications*, Le texte dit : *additions*. — *Être et ne pas être deviennent des sujets*, C'est là toute la différence des modales aux absolues. Être et ne pas être avec ce qui y est joint est le *dictum*, pour prendre le langage des Scholastiques ; possible, impossible, etc. est le mode, et c'est au mode qu'il faut mettre la négation ou l'affirmation. —*Être possible, n'être pas possible*, La négation ou l'affirmation jointe au mode.

§ 6. *Possible de ne pas être*, J'ai gardé cette formule qui se rapproche davantage du grec et qui a l'avantage d'être plus concise : on pourrait traduire aussi : Il est possible que ce ne soit pas. J'ai dû prendre cette dernière expression dans le chapitre qui suit. — *Sembleraient se suivre*, Parce qu'elles sont vraies toutes deux à la fois. — *Ce ne sont pas des contradictions*, Car alors les deux assertions opposées ne seront point vraies à la fois.—*Possible d'être et pas possible d'être*, Qui sont contradictoires, ne peuvent être vraies en même temps.

tions que Possible d'être et Possible de ne pas être. Mais Possible d'être et Pas possible d'être, ne peuvent jamais être deux propositions vraies à la fois d'un seul et même objet ; car elles sont contradictoires. De même aussi, Possible de ne pas être et Pas possible de ne pas être, ne sont jamais deux propositions vraies à la fois d'un seul et même objet.

§ 7. Pareillement la négation de Nécessaire d'être, n'est pas, Nécessaire de ne pas être, mais bien, Pas nécessaire d'être. § 8. Même raisonnement pour Impossible d'être, la négation n'est pas : Impossible de ne pas être, mais bien : Pas impossible d'être. Et de celle-ci : Impossible de ne pas être, la négation est : Pas impossible de ne pas être.

§ 9. En général, je le répète, il faut regarder Être et ne pas être comme sujets, et coordonner avec Être et ne pas être, les mots qui font la négation ou l'affirmation : et il faut regarder comme affirmations et négations opposées les suivantes : Possible, — pas possible ; Contingent, — pas contingent ; Impossible, — pas impossible ; Nécessaire, — pas nécessaire ; Vrai, — pas vrai.

§ 7. *D'être nécessaire*, Même règle pour les modales du nécessaire que pour les modales du possible. — *Pas nécessaire d'être*, Ou si l'on veut : Il n'est pas nécessaire que ce soit.

§ 8. *Même raisonnement*, Pour les modales d'impossible.

§ 9. *En général*, Règle générale de la contradiction des modales. — *Vrai, pas vrai*, Aristote ne borne donc pas les modales aux quatre formes énoncées au § 1. Ces quatre formes sont les principales et jusqu'à un certain point comprennent toutes les autres, mais le nombre des modales est infini comme celui des mots eux-mêmes par lesquels on peut les exprimer. Voir M. Hamilton, p. 227, trad. de M. Peisse.

CHAPITRE XIII.

De la consécution des propositions modales : premier ordre proposé pour la consécution : objections diverses contre cet ordre erroné : exception pour le nécessaire : place que le nécessaire doit régulièrement occuper dans la série : arguments divers à ce sujet. — Ordre nouveau qu'on pourrait adopter en commençant par le nécessaire.

§ 1. Ces énonciations, du reste, se suivent par ordre en les disposant de cette façon : après : Est possible, vient Contingent, et l'un est réciproque à l'autre; à Pas impossible répond Pas nécessaire : à Possible de ne pas être et Contingent de ne pas être répondent : Pas nécessaire de ne pas être et Pas impossible de ne pas être : à Pas possible et à Pas contingent répondent : Nécessaire de ne pas être et Impossible d'être : à Pas possible de ne pas être, et Pas contingent de ne pas être, répondent : Nécessaire d'être et Impossible de ne

§ 1. *Se suivent par ordre*, Il semble que cette consécution des modales n'est pas une question de logique, et que cette théorie doive être plutôt renvoyée à la métaphysique. Ce sont des rapports purement rationnels, et fort importants d'ailleurs, mais qui n'ont rien à faire à la théorie de la proposition. — *Le tableau ci-dessous*, Il faut remarquer que l'ordre suivi dans ce tableau n'est pas celui qu'indique le texte qui le précède. Dans ce texte, comme on le voit, la huitième proposition du tableau est la septième, et réciproquement : la douzième du tableau est la onzième, et réciproquement : la seizième du tableau est la quinzième et réciproquement. Je n'ai point trouvé dans les variantes l'explication de cette interversion ; Aristote du reste proposera de changer encore cet ordre, voir plus bas, §§ 6 et 13.

pas être. Le tableau ci-dessous fera voir ce que nous voulons dire :

Il est possible que ce soit;	Il n'est pas possible que ce soit.
Il est contingent que ce soit;	Il n'est pas contingent que ce soit.
Il n'est pas impossible que ce soit;	Il est impossible que ce soit.
Il n'est pas nécessaire que ce soit;	Il est nécessaire que ce ne soit pas.
Il est possible que ce ne soit pas;	Il n'est pas possible que ce ne soit pas.
Il est contingent que ce ne soit pas;	Il n'est pas contingent que ce ne soit pas.
Il n'est pas impossible que ce ne soit pas;	Il est impossible que ce ne soit pas.
Il n'est pas nécessaire que ce ne soit pas;	Il est nécessaire que ce soit.

§ 2. Ainsi, Impossible et Pas impossible suivent contradictoirement, mais à l'inverse, Contingent et Possible, Pas contingent et Pas possible. Car, après possible d'être, vient la négation de l'impossible : Il n'est pas impossible que ce soit. De l'autre part, à la négation succède l'affirmation; car, à N'être pas possible, succède Être impossible; et l'on voit qu'Être impossible est une affirmation, tandis que N'être pas impossible est une négation.

§ 3. Quant à Nécessaire, examinons quel est l'ordre. D'abord on voit qu'ici il n'en est pas comme plus haut; mais que ce sont les énonciations contraires qui se suivent, et les contradictions ne sont plus en regard. En effet, la négation de Nécessaire de ne pas être n'est

§ 2. *Mais à l'inverse,* C'est-à-dire que la négation d'impossible suit l'affirmation de possible et de contingent, et que l'affirmation d'impossible suit la négation de possible et de contingent. C'est ce qu'explique le texte lui-même.

§ 3. *Comme plus haut*, Comme pour les propositions de possible et d'impossible. — *Les énonciations contraires,* Et non les contradictoires, comme au paragraphe précédent. — *Et les contradictions ne sont plus en regard,* Comme on peut le voir au tableau du § 1, où pas impossible est en regard d'impossible. — *Des deux énonciations,* La quatrième et la douzième. — *Peuvent être vraies d'un seul et même objet,* Ce que ne peuvent les contradictoires, d'après toutes les théories précédentes.

point : Pas nécessaire d'être. C'est que l'une et l'autre des deux énonciations peuvent être vraies d'un seul et même objet, puisque ce qui est nécessaire de ne pas être n'est pas nécessaire d'être. § 4. Ce qui fait que Nécessaire ne suit pas dans le même ordre que les autres, c'est que l'Impossible est énoncé contrairement à nécessaire, pour qu'il ait la même valeur. En effet, si quelque chose est impossible, il est par cela même nécessaire, non pas il est vrai d'être, mais bien de ne pas être. Ce qui est impossible de ne pas être est nécessaire d'être. Si donc, les premières énonciations suivent d'une façon toute pareille Possible et pas possible, ces dernières suivent contrairement, parce que Nécessaire et impossible ne signifient pas la même chose, à moins qu'on ne les prenne à l'inverse l'un de l'autre, ainsi que je l'ai dit. § 5. Mais peut-on bien disposer de cette façon les contradictions du Nécessaire? Ainsi, Nécessaire est aussi possible : sinon, ce serait la négation qu'il faudrait prendre à la suite, puisqu'il faut de toute nécessité adopter l'une ou l'autre, de sorte que si la

§ 4. *Est énoncé contrairement à nécessaire*, C'est-à-dire que, avec impossible, le sujet de la phrase, le *dictum* est affirmé, et qu'au contraire il est nié avec nécessaire. — *Pour qu'il ait la même valeur*, Il est impossible que ce soit, égale : Il est nécessaire que ce ne soit pas.— Il est impossible que ce ne soit pas, égale : Il est nécessaire que ce soit. C'est ce qu'explique le texte. — *Les premières énonciations*, Impossible, pas impossible. — *Les dernières*, Nécessaire et pas nécessaire. — *Ainsi que je l'ai dit* plus haut au § 2.

§ 5. *De cette façon*, Non comme elles le sont dans le tableau ci-dessus, mais comme il suit dans ce paragraphe. — *Ainsi nécessaire est aussi possible*, C'est-à-dire qu'à la suite de : Il est nécessaire que ce soit, on pourrait mettre : Il est possible que ce soit. — *Sinon*, Si on ne met pas : Il est possible que ce soit, il faudra mettre la négation : Il est impossible que ce soit. — *De sorte qu'il en résulte*, Si l'on commence par le nécessaire et qu'on le fasse suivre par le possible.

chose n'est pas possible; elle est impossible, et par conséquent, le nécessaire serait impossible, ce qui est absurde. Mais à : Il est possible que ce soit, succède : Il n'est pas impossible que ce soit; et à cette dernière énonciation, celle-ci : Il n'est pas nécessaire que ce soit, de sorte qu'il en résulte, autre absurdité, que ce qui est nécessaire n'est pas nécessaire. § 6. Mais Il est nécessaire, ne succède pas davantage à : Il est possible. Ce n'est pas non plus : Il est nécessaire que ce ne soit pas; car l'affirmation et la négation peuvent convenir toutes deux à Possible. Mais quelle que que soit celle des deux énonciations qui soit vraie, les autres pour cela ne le seront pas; car Il est possible que ce soit et Il est possible que ce ne soit pas, sont vrais à la fois. Mais Il est nécessaire que ce soit, et Il est nécessaire que ce ne soit pas, ne peuvent jamais être tous deux possibles. Reste donc enfin que, Il n'est pas nécessaire que ce ne soit pas, suive : Il est possible que ce soit. § 7. Il n'est pas nécessaire que ce ne soit pas, est vrai également de : Il est nécessaire que ce soit. § 8. En

§ 6. *Ne succède pas davantage*, Si l'on commence par Possible et qu'on le fasse suivre par Nécessaire. — *L'affirmation et la négation*, Le texte dit simplement : Ces choses ; j'ai cru devoir préciser que ce qui n'est que possible peut également être ou ne pas être. — *Des deux énonciations*, Soit l'affirmation, soit la négation. — *Les autres*, Il faut entendre par là les propositions : Il est nécessaire que ce soit, et Il est nécessaire que ce ne soit pas. — *Sont vrais à la fois*, Parce que le possible peut tout aussi bien être que n'être pas. — *Reste donc enfin*, C'est-à-dire que la huitième proposition du tableau soit placée la quatrième. — *Suive*, Non pas immédiatement, mais dans la même série, à la place de la quatrième.

§ 7. *Il n'est pas nécessaire*... Le texte dit seulement : *cela*. J'ai cru devoir rendre l'expression plus précise.

§ 8. *De celle qui suit*, Au même rang dans la troisième série, c'est-à-dire, la douzième. — *Dont la négation est*... Placée au quatrième rang et dans la première série. —

effet, cette proposition même devient la contradictoire de celle qui suit : Il n'est pas possible que ce soit ; car, à cette énonciation, succède : Il est impossible que ce soit, et Il est nécessaire que ce ne soit pas, dont la négation est : Il n'est pas nécessaire que ce ne soit pas. Ainsi donc les contradictions elles-mêmes se suivent de la manière indiquée, et il n'y a aucune difficulté si l'on observe l'ordre tracé.

§ 9. On peut demander si Possible d'être suit bien Nécessaire d'être ; car s'il ne le suit pas, c'est alors la contradictoire : Pas possible d'être, qui doit suivre. Et si l'on prétend que ce n'est pas la vraie contradictoire, il faut admettre alors nécessairement que c'est : Possible de ne pas être, énonciations qui sont toutes deux également fausses appliquées à nécessaire. Mais d'autre part, il semble que la même chose peut être coupée et n'être pas coupée ; elle peut être et ne pas être ; et il s'en suivra que Nécessaire d'être pourra aussi d'une manière contingente ne pas être, ce qui est faux. § 10. Mais il

Les contradictions, Et non plus les contraires seulement. — *De la manière indiquée*, Dans le § 6, en mettant la huitième proposition la quatrième, et réciproquement.

§ 9. *Suit bien*, Comme il l'a proposé au § 5. — *Qui sont toutes deux fausses*, De ce qui est nécessaire, il est également faux de dire qu'il n'est pas possible qu'il soit ou qu'il est possible qu'il ne soit pas. — *Ce qui est faux*, Le nécessaire ne peut pas, comme le possible, être et ne pas être indifféremment.

§ 10. *Ne peut pas par cela seul les contraires*, Comme on le supposait au paragraphe précédent. — *Où ceci*, C'est-à-dire, cette propriété d'être susceptibles des contraires, de pouvoir être et ne pas être. — *Dont la force*, J'ai pris le mot de force au lieu de celui de puissance. — *N'est pas rationnelle*, Et douée d'une volonté libre. — *Les forces douées de raison* et de volonté libre, comme l'homme ; voir la Métaphysique, liv. 9, chap. 2. — *Qui sont toujours en acte*, Le soleil, par exemple, qui échauffe sans cesse la terre — *Douées de force irrationnelle*, D'une force passive. — *Également*, Le texte dit : *à la fois*.

est évident que tout ce qui peut quelque chose, être ou marcher, ne peut pas par cela seul les contraires. Il y a certains cas où ceci cesse d'être vrai ; c'est d'abord pour les choses dont la force n'est pas rationnelle : par exemple, le feu qui est chaud, et qui a une force destituée de toute raison. Les forces douées de raison, tout en restant identiques, peuvent plus d'un acte et peuvent même les contraires. Mais les forces irraisonnables ne sont pas toutes dans ce cas; car, je le répète, il n'est pas possible au feu d'échauffer, ou de ne pas échauffer indifféremment. Cette alternative est interdite aussi à toutes les choses qui sont toujours en acte. Cependant certaines choses douées de force irrationnelle peuvent recevoir également les opposés. Mais l'on veut seulement constater ici que toute puissance n'est pas susceptible des contraires, pas même toutes celles qui sont bien de la même espèce. § 11. Quelques puissances sont homonymes. Et en effet Possible n'a pas un sens absolu. Tantôt on le dit d'un objet réel, parce que cet objet est en acte : par exemple, on dit d'un être qu'il est capable de marcher, parce qu'il marche ; et en général, on dit d'une chose qu'elle est possible, parce que déjà

— *Qui sont bien de la même espèce*, Cette pensée est obscure, quoique les mots ne le soient pas ; *qui sont bien de la même espèce* veut dire que ces forces ne sont pas homonymes et qu'elles sont essentiellement identiques : mais il est difficile de rattacher cette pensée à ce qui précède.

§ 11. *Quelques puissances sont homonymes*, Quelquefois le mot de Pouvoir est pris en plusieurs sens différents : tantôt il est joint à l'idée d'acte, tantôt il en est séparé. — *De ces deux puissances*, De ces deux espèces de possible. — *Muables*, Ou mobiles. — *Immuables*, Ou immobiles. — *Seulement*, J'ai ajouté ce mot pour être plus clair. — *N'est pas vrai absolument du nécessaire*, Parce que le nécessaire est en acte et qu'il ne peut pas ne pas être. — *L'autre possible*, Joint à l'idée d'acte.

cette chose qui est dite possible est en fait. Tantôt on dit qu'une chose est possible, parce qu'elle pourrait être : par exemple, on dit qu'un être est capable de marcher, parce qu'en effet il pourrait marcher. De ces deux puissances, la dernière s'applique aux seuls objets muables ; l'autre s'applique aussi aux objets immuables. L'on peut dire avec une égale vérité, qu'une chose est capable de marcher ou capable d'être, soit que déjà elle marche et qu'elle soit en acte, soit qu'elle puisse seulement marcher. Ce dernier genre de possible n'est pas vrai absolument du nécessaire ; mais l'autre possible est vrai.

§ 12. De même que le particulier est suivi de l'universel, de même la nécessité d'existence est suivie de la possibilité d'existence ; mais ceci pourtant n'est pas exact pour tous les possibles.

§ 13. Il se peut aussi que Nécessaire et non nécessaire d'être ou de ne pas être, soit le principe de toutes ces affirmations et de toutes ces négations, et que le reste des séries ne dût être regardé que comme une conséquence de ces deux termes.

§ 12. *De même que le particulier*, Le possible est au nécessaire dans le même rapport que l'universel est au particulier. Le possible est beaucoup plus étendu que le nécessaire. — *Pour tous les possibles*, Il n'y a en effet que le possible en acte qui puisse s'appliquer au nécessaire, comme on l'a dit à la fin du paragraphe précédent.

§ 13. *Il se peut aussi que nécessaire*, Aristote propose donc de changer l'ordre donné dans le tableau du § 1, et il pense qu'on pourrait commencer toute cette consécution des modales, par l'affirmation du nécessaire d'une part, et par la négation du nécessaire, de l'autre. — *De toutes ces affirmations*, Du tableau donné ci-dessus. — *De ces deux termes*, Le nécessaire affirmé et le nécessaire nié, avec lesquels il faudrait coordonner tout le reste.

§ 14. D'après ce qui précède, il est évident que ce qui est de toute nécessité est aussi en fait. Si donc les choses éternelles sont les premières, l'acte aussi précède la puissance. Certaines choses sont des actes qui ne sont jamais en puissance, telles sont les premières substances. Certaines autres sont accompagnées de puissance; et celles-là peuvent être, d'une part antérieures par nature,

§ 14. *L'acte aussi précède la puissance*, Voir la Métaphysique, liv. 9, ch. 8. — *Telles sont les premières substances*, Il faut entendre ici qu'il s'agit de Dieu et des forces immuables de la nature, et non point des substances premières au sens où cette expression est employée dans les Catégories, ch. 5, §§ 1 et 2. C'est ce que les Scholastiques ont appelé *actus puri*. — *Certaines autres sont accompagnées de puissance*, Ne sont pas toujours en acte, mais peuvent être sans être en fait; et peuvent ne pas être tout en étant. — *Antérieurès par nature*, A la puissance. — *D'autres enfin ne sont jamais des actes*, Ce sont les simples possibles qui n'arrivent jamais à l'être : et c'est, par exemple, un nombre infiniment grand, un nombre infiniment petit. Il est toujours possible; il n'est jamais réel. — Aristote aurait dû, pour conclure ce chapitre, appliquer ces distinctions à tout ce qui précède. Le nécessaire précède le possible et le contingent; le possible précède l'impossible : ou, en d'autres termes, ce possible qui n'est jamais et qui, par cela même, porte en lui une sorte d'impossibilité. Le tableau du § 1 devrait donc être refait ainsi : Il est nécessaire que ce soit : Il n'est pas possible que ce ne soit pas : Il n'est pas contingent que ce ne soit pas : Il est impossible que ce ne soit pas. — Il est nécessaire que ce ne soit pas : Il n'est pas possible que ce soit : Il n'est pas contingent que ce soit : Il est impossible que ce soit. — Il n'est pas nécessaire que ce soit : Il est possible que ce ne soit pas . Il est contingent que ce ne soit pas : Il n'est pas impossible que ce ne soit pas. — Il n'est pas nécessaire que ce ne soit pas : Il est possible que ce soit : Il est contingent que ce soit : Il n'est pas impossible que ce soit. — Malgré tous mes efforts, ce chapitre présente de nombreuses obscurités : il n'a pas dépendu de moi de les éviter : elles tiennent au fond même du sujet; et cette théorie est sans doute une de celles qui, par l'embarras de l'exposition, si ce n'est par la profondeur, ont donné à l'Herméneia ce renom de difficulté qu'elle avait dans l'antiquité et le moyen-âge. Voir mon mémoire sur la Logique, t. 1, p. 53, et les critiques de M. Hamilton, Frag. de phil., tr. de M. Peisse, p. 227.

et postérieures par le temps. D'autres enfin ne sont jamais des actes, mais sont seulement des puissances.

CHAPITRE XIV.

Des propositions contraires : nature vraie de ces propositions, tirée de la nature des pensées contraires. — Il ne suffit pas pour qu'une pensée soit contraire que le sujet soit contraire, que l'attribut soit contraire. — Les pensées vraiment contraires sont celles qui affirment et qui nient une même chose d'une même chose. — Application de ces principes aux propositions contraires. — Les propositions contraires ne peuvent être vraies à la fois.

§ 1. L'affirmation est-elle contraire à la négation, ou bien l'affirmation à l'affirmation ? Et par exemple, cette proposition : Tout homme est juste, est-elle contraire à cette autre : Aucun homme n'est juste ; ou bien cette proposition : Tout homme est juste, est-elle contraire à celle-ci : Tout homme est injuste ? Par exemple encore :

§ 1. Ammonius contestait l'authenticité de ce chapitre, qui était pour lui la cinquième section du traité. Voir Ammonius, Scholies, p. 135, b, 11, et mon mémoire sur la Logique, tome 1, p. 54. — *L'affirmation est-elle contraire*, La question posée et résolue dans ce chapitre est importante ; mais on ne voit pas bien comment elle se rattache à ce qui précède. Pacius dit que cette théorie est placée à la fin de ce traité : *Coronidis loco* ; il semble qu'elle fût venue plus convenablement après le ch. 6. Albert-le-Grand rattache cette théorie à celle qui précède, et prétend qu'elle est indispensable pour établir régulièrement la consécution des modales. — *Par exemple encore*, Après des propositions universelles, il prend des propositions singulières, afin de généraliser la question le plus possible, et de faire voir qu'elle peut s'appliquer à tous les cas ; voir plus haut, ch. 7.

Callias est juste, Callias n'est pas juste, Callias est injuste; où est ici la contraire?

§ 2. Si les mots répondent à la pensée, et si la proposition contraire est dans la pensée celle du contraire, et qu'ainsi: Tout homme est juste, soit la proposition contraire à celle-ci: Tout homme est injuste, il en doit être de même pour les affirmations exprimées par la parole. Mais si la pensée contraire n'est pas ici celle du contraire, l'affirmation ne sera pas non plus contraire à l'affirmation; mais ce sera la négation qu'on a dite. § 3. Ainsi donc il faut examiner quelle pensée fausse est contraire à la pensée vraie, et savoir si c'est celle de la négation, ou bien celle qui établit affirmativement le contraire. § 4. Je m'explique: La pensée vraie d'une chose bonne est que cette chose est bonne; et cette autre, que la chose n'est pas bonne, est fausse. Que cette chose soit mauvaise, c'est encore une autre pensée. Quelle est des deux pensées celle qui est contraire à la pensée vraie? Et s'il n'y en a qu'une de contraire, dans laquelle des deux est la contraire? § 5. Ce serait se

§ 2. *N'est pas ici celle du contraire*, C'est la solution qu'il donnera dans tout ce chapitre. — *La négation qu'on a dite*, Dont il est parlé au début du § 1.

§ 3. *Quelle pensée fausse*, Il suppose que la première pensée est vraie, afin de rendre l'opposition encore plus sensible : il pouvait la supposer fausse, et supposer la seconde vraie.

§ 4. *C'est encore une autre pensée*, Le texte donnant un mot différent de celui qui est employé dans la phrase précédente, on pourrait traduire peut-être : c'est une pensée différente. — *Dans laquelle des deux*, Ou simplement : Laquelle des deux.

§ 5. *Sont déterminées*, Que les pensées sont contraires, doivent être regardées et définies comme contraires, par cela seul, etc. — *La même proposition*, Une proposition de même forme, affirmant de la chose ce qu'elle est, tout comme la première. — *Qu'elle soit multiple ou qu'elle soit unique*, Voir plus

tromper beaucoup que de croire que les pensées contraires sont déterminées par cela seul qu'elles s'appliquent aux contraires. Ainsi, en parlant d'une bonne chose, dire qu'elle est bonne, et d'une mauvaise, qu'elle est mauvaise, c'est, on peut dire, la même proposition; et elle sera vraie, qu'elle soit multiple ou qu'elle soit unique. Ce sont là, sans doute, des expressions contraires; mais les propositions sont contraires, non parce qu'elles s'appliquent aux contraires, mais plutôt parce qu'elles sont exprimées contrairement. § 6. Si la pensée d'une chose bonne est qu'elle est bonne, et si c'est une autre pensée que cette chose n'est pas bonne; si en outre, il y a quelque autre chose qui n'est pas et ne peut pas être à celle-là, certainement aucune des autres pensées ne doit être regardée comme contraire, ni celles qui établissent que ce qui n'est pas est, ni celles qui établissent que ce qui est n'est pas; car les unes et les autres sont également infinies, affirmant l'existence de ce qui n'est pas, niant l'existence de ce qui est. § 7. Mais les seules contraires sont celles qui renferment l'erreur, et celles-là précisement sont celles d'où

haut, ch. 8. — ***Mais plutôt parce qu'elles sont exprimées contrairement***, Pour un seul et même sujet, un seul et même attribut, affirmés d'une part, niés de l'autre.

§ 6. ***Quelque autre chose qui n'est pas***, Quelque attribut qui ne peut pas appartenir au sujet. — ***Ni celles qui établissent que ce qui n'est pas est***, Par exemple en parlant du bien la proposition qui affirmerait que le bien est honteux. — ***Que ce qui est n'est pas***, Par exemple, que le bien n'est pas honorable. — ***L'existence***, Ou la vérité, ***de ce qui est*** vrai.

§ 7. ***Les générations des choses***, L'expression est obscure : la pensée ne l'est pas : les propositions contraires, où les choses deviennent autres que ce qu'elles étaient d'abord, de bonnes, par exemple, devenant mauvaises. — ***Viennent des opposés***, Sont dans les propositions opposées, formées de termes opposés aux premiers.

viennent les générations des choses. Or les générations, et par conséquent les erreurs, viennent des opposés. § 8. Si donc le bon est à la fois bon et non mauvais, et qu'il soit bon par lui-même et non mauvais par accident; car c'est en lui un accident de n'être pas mauvais, la proposition qui s'applique à la chose en soi est, dans tous les cas, plus vraie, et plus fausse aussi, de même qu'elle est vraie. La proposition que ce qui est bon n'est pas bon est fausse relativement à ce qui est en soi, l'autre, que la chose est mauvaise, est relative à l'accident. Ainsi la pensée négative du bon est plus fausse que la pensée du contraire, et l'on commet la plus grande erreur possible pour un objet quelconque quand on a la pensée contraire; puisque les contraires sont ce qui dans un même genre diffère le plus. Si donc l'une des deux pensées est contraire, et que celle de la négation soit la plus contraire, il est évident que c'est celle-là qui est la vraie contraire. Mais cette pensée que le bon est mauvais est complexe; car il faut nécessairement supposer dans la même pensée que la chose n'est pas bonne.

§ 9. Si ceci doit s'appliquer également aux autres choses, on aura donc eu raison d'avancer ce qu'on a dit

§ 8. *De même qu'elle est vraie*, C'est la traduction fidèle : pour être tout à fait clair, il faudrait dire : *plus* vraie. — *La pensée négative du bon*, La pensée qui nie que le bon soit bon. — *La pensée du contraire*, La pensée qui affirme que le bon est mauvais. — *Ce qui, dans le même genre, diffère le plus*, Voir les Catégories, ch. 6, § 24, et ch. 11, § 6.

§ 9. *Aux autres choses*, Si cette règle, applicable à la pensée, doit s'appliquer aussi aux propositions par lesquelles la pensée s'exprime. — *D'avancer ce qu'on a dit ci-dessus*, Voir plus haut, § 2. — *De la contradiction*, L'édit. de Berlin dit dans le texte : de la contradiction, et laisse : *de la négation* dans les variantes; cette dernière leçon est celle de Pacius : j'ai préféré la première avec Sylburge et les éditeurs de Berlin. — *Les autres pen-*

ci-dessus. Cette propriété de la contradiction est réelle partout, ou elle ne l'est nulle part. Mais dans les choses qui n'ont pas de contraire, la pensée fausse est celle qui est opposée à la vraie : par exemple, on se trompe, si l'on croit que l'homme n'est pas homme. Si donc ces négations sont contraires, les autres pensées de la négation ne le sont pas moins. § 10. En outre, ce sont des pensées de forme pareille qu'une chose bonne est bonne, et qu'une chose qui n'est pas bonne n'est pas bonne ; et d'autre part, qu'une chose bonne n'est pas bonne, et qu'une chose qui n'est pas bonne est bonne. Ainsi donc, à cette pensée vraie qui croit d'une chose qui n'est pas bonne, qu'elle n'est pas bonne, quelle sera la pensée contraire ? Ce n'est certes pas celle qui prétend qu'elle est mauvaise ; car cette pensée peut être vraie en même temps que l'autre, et jamais une pensée vraie n'est contraire à une pensée vraie. En effet, ce qui n'est pas bon est mauvais ; et ainsi, les deux pensées peuvent être vraies à la fois. Ce n'est pas non plus celle qui établit que la chose n'est pas mauvaise ; car celle-là aussi est vraie puisque ces deux pensées pourraient exister à la fois. Reste donc à cette pensée que ce qui n'est pas bon n'est pas bon, celle-ci pour contraire, que ce qui n'est pas bon est bon ; car cette proposition est fausse, de sorte que cette pensée, que ce qui est bon n'est pas bon, serait contraire à celle-ci, que ce qui est bon est bon.

sées de la négation, Les pensées qui nient ce qui a été d'abord affirmé.

§ 10. *De forme pareille*, Voir plus haut, § 5. — *De sorte que cette pensée...* Conclusion de tout ce qui précède, et qui pouvait être obtenue plus brièvement peut-être. — *Celle-là aussi est vraie*, Alexandre disait : Celle-là non plus n'est pas vraie. Voir Ammonius, Scholies, p. 138, b, 21.

§ 11. Il est évident qu'il importe fort peu que l'affirmation soit universelle; car alors la négation universelle sera la contraire. Par exemple, à cette pensée, que tout ce qui est bon est bon, celle-ci sera contraire, que rien de ce qui est bon n'est bon. Car cette pensée, que le bon est bon, si le bon est pris universellement, est identique à celle-ci, que ce qui est bon est bon. Mais cette pensée ne diffère en rien de celle-ci, que tout ce qui est bon est bon. Et de même pour ce qui n'est pas bon. § 12. Si donc il en est ainsi dans la pensée, et que les affirmations et les négations exprimées dans la parole soient le symbole de ce qui est dans l'esprit, il est évident qu'à l'affirmation est contraire la négation sur le même objet pris universellement. Par exemple, à cette proposition, que tout ce qui est bon est bon, ou que tout homme est bon, celle-ci est contraire, que rien n'est bon, ou qu'aucun homme n'est bon. Mais la proposition contradictoire, c'est de dire que quelque bien n'est pas bon, que quelque homme n'est pas bon.

§ 13. Il est encore évident que ni une pensée, ni une

§ 11. *Car cette pensée que le bon est bon*, Sans que le signe de l'universalité y soit formellement exprimé, bien qu'il y soit clairement sous-entendu. — *Si le bon est pris universellement*, Averroës remarque ici qu'en arabe l'article *al* suffit pour rendre l'expression universelle.

§ 12. *Si donc*, Il passe de la pensée à la parole, et présume que la règle y est également applicable.— *Le symbole de ce qui est dans l'esprit*, Voir plus haut, ch. 1, § 2. — *Que quelque bien n'est pas bon*, Voir plus haut, ch. 7, § 5.

§ 13. *Les propositions particulières*, J'ai dû rendre le texte plus précis qu'il n'est, pour être parfaitement clair. Il s'agit des propositions particulières rappelées à la fin du paragraphe précédent. L'affirmation et la négation contraires peuvent y être vraies à la fois, parce que le sujet n'y est point également déterminé de part et d'autre : Quelque homme est juste, quelque homme n'est pas juste. — *Mais il n'est jamais possible*, Voir les Catégories, ch. 11, § 4.

négation vraie ne peuvent être contraires à une pensée ou à une négation vraie. Les propositions contraires sont celles qui expriment les opposés. Les propositions particulières peuvent être vraies à la fois. Mais il n'est jamais possible que les contraires appartiennent à la fois à un seul et même objet.

FIN DE L'HERMÉNEIA.

INTRODUCTION AUX CATÉGORIES,

PAR PORPHYRE.

TABLE DES CHAPITRES.

FIN DE LA TABLE DES CHAPITRES
DE L'INTRODUCTION AUX CATÉGORIES, PAR PORPHYRE.

CATÉGORIES.

TABLE DES CHAPITRES.

PREMIÈRE SECTION.

PROTHÉORIE.

DEUXIÈME SECTION.

THÉORIE.

TROISIÈME SECTION.

HYPOTHÉORIE.

FIN DE LA TABLE DES CHAPITRES
DES CATÉGORIES.

HERMÉNEIA.

TABLE DES CHAPITRES.

FIN DE LA TABLE DES CHAPITRES
DE L'INTRODUCTION DE PORPHYRE, DES CATÉGORIES,
ET DE L'HERMÉNEIA.

TABLE DES MATIÈRES

DU PREMIER VOLUME.

FIN DU PREMIER VOLUME.

3B32 f.

